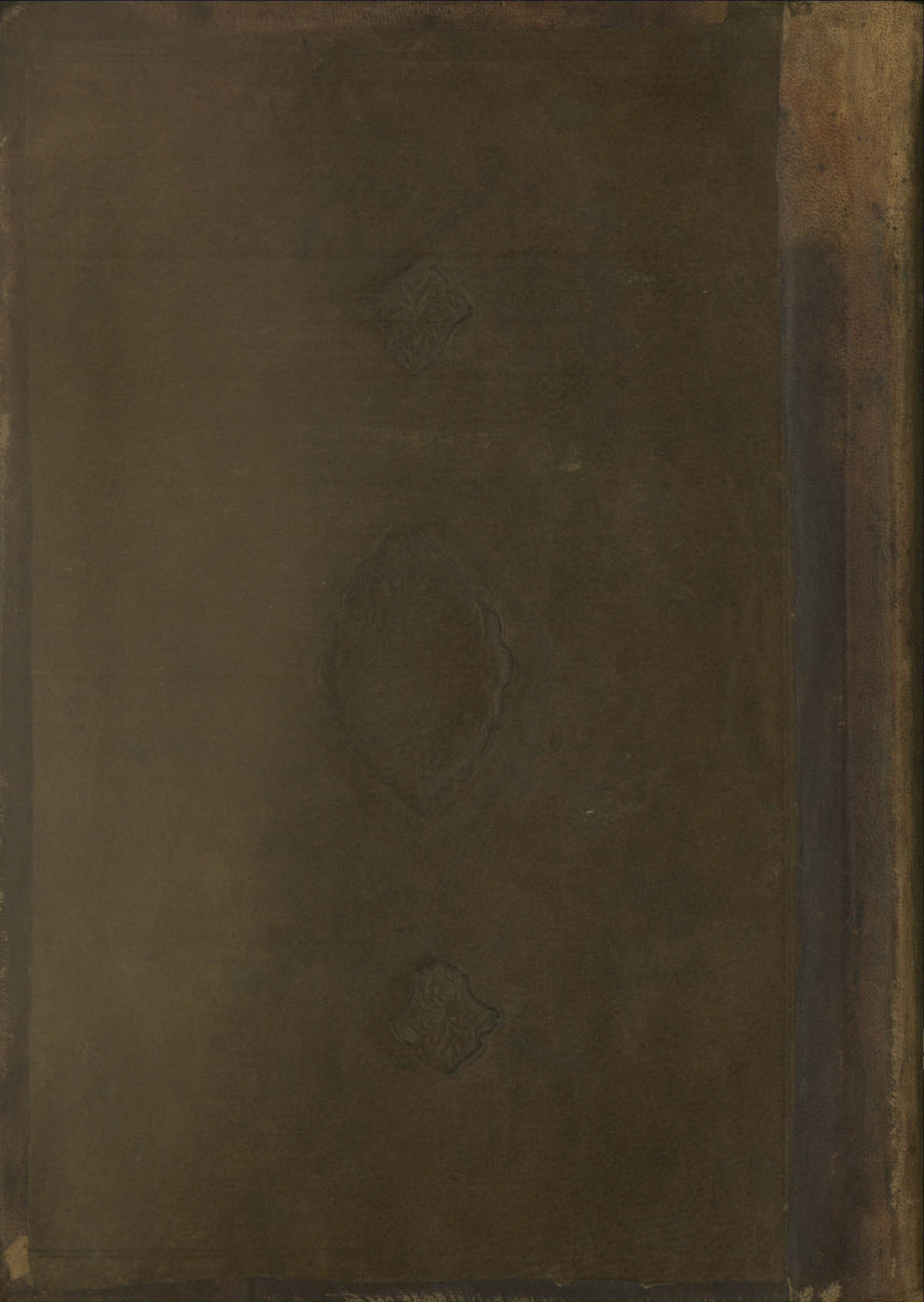












كتاب
نهاية السول في علم الاصول
شرح المنهاج للشيخ
الامام العلامة الهمام شيخ الاسلام
جمال الدنيا والدين الاسنوي
رحمه الله ونفعنا والمسلمين ببركتهم
وبركات علومهم في الدنيا والاخره
آمين آمين
آمين

من متملكات الحقير
عبد الفتاح بيك
سلمه الله

اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي
وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث تشخصها
في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد
التشخص الخارجي ه

الغوي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حمدا يوافي نعمه ويكافي
مزيده ولا حول ولا قوة الا بالله توكلت عليه • الحمد لله الذي مهد اصول
شريعته بكتابه القديم الازلي • وايد قواعدها ببعثة نبيه العربي •
وشيد اركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوي • واعلا منارها
بالاقتباس من القياس الخفي والجلي • واوضح طرايقها بالاجتهاد في
في الاعتماد على السبب القوي • وشرع للقاصرين عن مرتبتها
استفتا من هو لها قايم ملي • وصلاته على نبيه سيدنا محمد المبعوث الى
القريب والبعيد الشريف والدني وعلى اله واصحابه ذوي كل فضل سني
وقدر علي وبعد فاصول الفقه علم عظيم قدره • ومبين شرفه
وفخره • اذ هو قاعدة الاحكام الشرعية • واساس الفتاوى الفرعية •
التي بها اصلاح المكلفين معاشا ومعادا • ثم ان اكثر المشتغلين به في
هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للامام العلامة قاضي
القضاة ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم
مستعذب الالفاظ • وكنت ايضا ممن لازمه درسا وتدريسا فاستخرت اللفظ
الله تعالى في وضع شرح عليه موضح لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لادلته
مقرر لاسيلته كاشف عن استاره باحث عن اسراره • منبها فيه على
امور اخرى مهمة • احدها ما يرد عليه من ذكر الاسيلة التي لا جواب عنها
او عنها جواب ضعيف • الثاني التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في
النقل • الثالث تبيين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب
امامه في الاصول فان ظفرت بالمسيلة فيما وقع لي من كتب الشافعي كالام
والاملا والامالي ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها

غالبا

غالبا مبينا للكتاب التي هي فيه ثم للباب وان لم اظفر بها في كلامه عزوتها الى
ناقلها عنه الرابع ذكر فايدة القاعدة من فروع مذهبنا في المسايل المحتاجة
الى ذلك الخامس التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الامام او كلام
الامدي او كلام ابن الحاجب فان كل واحد من هولا قد صار عمدة في التصحيح ياخذ به
الاخذون لان يصطلح كلام احدها ولا ينبهت عليه ايضا السادس ما ذكره الامام
وابن الحاجب من الفروع الاصولية واهمله المصنف فاذكره مجردا عن
الدليل غالبا السابع التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التغيرات
التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكروه منها فرايت
الاشتغال ايضا يطول لكثرته حتى رايت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع به
يلي بعضها بعضا فلذلك اضربت عن كثير منها الثامن التنبيه على فوايد اخر
مستحسنة كنقول غريبة وابحاث نافعة وقواعد مهمة الى غير ذلك مما
ستراه ان شا الله تعالى واعلم ان المصنف رحمه الله اخذ كتابه من الحاصل
للفاضل تاج الدين الارموي والحاصل اخذه من المحصول للامام فخر الدين الرازي
والمحصول استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا احدهما المستصفى
لحجة الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لابي الحسين البصري حتى رايته
ينقل منهما الصفحة او قريبا منها بلفظها وسببه على ما قيل انه كان يحفظهما
فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الاصول طلبا لادراك وجه
الصواب في المعقول منه والمنقول وحرصا على ايراد ما فيه على وفق مراد
قايليه فانه ربما خفي المقصود او تبادر غيره فيتضح بمراجعة اصل من هذه الاصول
المذكورة ولم اترك جهدا في تنقيحه وتحريره فاني بحمد الله تعالى شرعت فيه
خليا من الموانع والعوايق منقطعا عن العوايق والعلايق فصار هذا

اي امام الحرمين رحمهم الله اجمعين

الشرح عمدة في الفن عموما وعمدة في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصا
وعمدة في شرح هذا الكتاب وسعيت سعيي في ايضاح معانيه وبذلت وسعي
في تسهيله لطالبيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدي ولا يبطي ادراكه على المنتهي
وسميته نهاية السول في علم الاصول والله اسال ان ينفع به مؤلفه وكاتبه
وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه امين **قال** اصول الفقه معرفة
دلايل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد **اقول** اعلم انه
لا يمكن الخوض في علم من العلوم الا بعد تصور ذلك العلم والتصور مستفاد من التعريفات
فلذلك قدم المصنف تعريف اصول الفقه على الكلام في مباحثه ولا شك ان اصول
الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل عن معناه الاضافي وهو الادلة المنسوبة
للفقه وجعل لقبا اي علما على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء والفرق بين اللقبي والاضافي
من وجهين احدهما ان اللقبي هو العلم كما سياتي والاضافي موصل الى العلم الثاني ان اللقبي
لا بد فيه من ثلاثة اشيا معرفة الدلايل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد واما
الاضافي فهو الدلايل خاصة ولفظ اصول الفقه مركب على المعنى الاضافي دون اللقبي لان
جزءه لا يدل على جزء معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت ان اصول الفقه مركب فاعلم
ان معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغي له ان يذكر تعريف الاصل وتعريف
الفقه قبل تعريف اصول الفقه كما فعل الامام في المحصول والامدي في الاحكام وغيرهما
مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر اولا تعريفهما
ثم نعود الى شرح كلامه فنقول الاصل له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح
فاما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات احدها ما يبنى عليه غيره قاله ابو
الحسين البصري في شرح العمدة ثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه
صاحب التحصيل ثالثها ما يفيد تحقق الشي قاله الامدي في الاحكام ومنتهى السول رابعها ما

منه

منه الشي قاله صاحب الحاصل خامسها منشا الشي قاله بعضهم واقرب هذه
الحدود هو الاول والاخير واما في الاصطلاح فله اربعة معان احدها الدليل
كقولهم اصل هذه المسالة الكتاب والسنة اي دليلها ومنه اصول الفقه اي ادلته
الثاني الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح عند السامع هو الحقيقة
لا المجاز الثالث القاعدة المستمرة كقولهم اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل
الرابع الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الاصل
واما الفقه فله ايضا معنيان لغوي واصطلاحي فالاصطلاحي سياتي في كلام
المصنف واما اللغوي فقال الامام في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم
من كلامه وقال الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع هو فهم الاشيا الدقيقة فلا يقال
فقهت ان السما فوقنا وقال الامدي هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال
الجوهري الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف افقهه بفتحها في المضارع
اي فهمته فهما قال الله تعالى فما لهولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وقال
تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول وقال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا
علمت ذلك فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول **قوله** معرفة كالجنس
دخل فيه اصول الفقه وغيره والفرق بينها وبين العلم من وجهين احدهما
ان العلم يتعلق بالنسب اي وضع لنسبة شي الى اخر ولهذا تعدى الى
مفعولين بخلاف عرفت فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيدا الثاني
ان العلم لا يستدعي سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال الله تعالى عارف
ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين ايضا ومنهم الامدي في
ابكار الافكار على نحوه فقالوا ان المعرفة لا تطلق على العلم القديم
وقوله دلايل الفقه هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم

الادلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة اشيا احدها
معرفة غير الادلة كمعرفة الفقه ونحوه والثاني معرفة ادلة غير الفقه
كادلة النحو والكلام والثالث معرفة بعض ادلة الفقه كالباب الواحد
من اصول الفقه فانه جزء من اصول الفقه فلا يكون اصول الفقه ولا يسمى
العارف اصوليا لان بعض الشي لا يكون نفس الشي والمراد بمعرفة الادلة
ان يعرف ان الكتاب والسنة والاجماع والقياس ادلة يحتج بها وان الامر مثلا
للوجوب وليس المراد حفظ الادلة ولا غيره من المعاني فافهمه واعلم ان
التعبير بالادلة يخرج لكثير من اصول الفقه كالعمومات واخبار الاحاد
والقياس والاستصحاب وغير ذلك فان الاصوليين وان سلموا العمل بها
فليست عندهم ادلة للفقه بل امارات له فان الدليل عندهم لا يطلق الا على
المقطوع به ولهذا قال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه
ثم قال وقولنا طرق الفقه يتناول الادلة والامارات وقوله اجمالا
اشار به الى ان المعتبر في حق الاصولي انما هو معرفة الادلة من الاجمال لكون
الاجماع حجة وكون الامر للوجوب كما بيناه وفي الحاصل انه احترز عن علم الفقه
وعلم الخلاف لان الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسألة المعينة
والمناظر ان ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة ودفع ما قاله مناظره ولهذا
يصرح في المحصول بالاحتراز عنه فان قيل ان اجمالا في كلام المصنف لا يصح يجوز ٢
ان يكون مفعولا لان عرف لا يتعدى الا الى مفعول واحد وقد جر بالاضافة
ولا تمييزا منقولا من المضاف ويكون معرفة اجمال اصول ادلة الفقه لفساد
المعنى ولا حالا من المعرفة او من الدلائل لانهما مؤنثان واجمالا مذكر ولا نعتا
لمصدر محذوف اي معرفة اجمالية لتوكيده اذ نفيا فالجواب انه يجوز ان يكون
في الاصل

في الاصل مجرورا بالاضافة الى معرفة تقديره عرفانا انتهى وعلى هذين
الاعرابين يكون الاجمال راجعا الى المعرفة واما عوده الى الدلائل فهو وان ٥
كان صحيحا من جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا ياتي عليه ويجوز ان يكون حالا
ويغتفر فيه التذكير لكونه مصدرا او في بعض الشروح ان اجمالا منصوب
على المصدر او على التمييز وهو خطا لما قلناه قوله وكيفية الاستفادة
منها هو مجرور بالعطف على دلائل اي معرفة دلائل الفقه ومن تلك
الدلائل اي استنباط الاحكام الشرعية منها وذلك يرجع الى معرفة
شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الاحاد
ونحوه مما سياتي في كتاب التعادل والتراجيح فلا بد من معرفة تعارض
الادلة ومعرفة الاسباب التي يترجح بها بعض الادلة على بعض وانما
جعل ذلك من اصول الفقه لان المقصود من ادلة الفقه استنباط الاحكام
منها ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفة التعادل والترجيح لان دلائل
الفقه مفيدة للظن غالبا والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح
فصار معرفة ذلك من اصول الفقه وقوله وحال المستفيد هو مجرور
ايضا بالعطف على دلائل ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى فيدخل
فيه المجتهد والمقلد كما قال في الحاصل لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادلة
والمقلد يستفيدها من المجتهد واشار المصنف بذلك الى شرائط الاجتهاد
وشرائط التقليد التي ذكرها في الكتاب السابع وانما كان معرفة تلك
الشروط من اصول الفقه لانا بينا ان الادلة قد تكون ظنية وليس بين الظني
ومدلوله ارتباط عقلي لجواز عدم دلالته عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد
فتلخص ان معرفة كل واحد مما ذكر اصل من اصول الفقه ومجموعها ثلاثة فلذلك

الى بلفظ الجمع فقال اصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل اصل الفقه
وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه
احدها كيف ان يكون اصل الفقه هو معرفة الادلة مع ان اصول الفقه
شيء ثابت سواء وجد العارف ام لا ولو كان هو المعرفة بالادلة لكان يلزم
من فقدان العارف باصول الفقه فقدان اصول الفقه وليس كذلك ولهذا
قال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه ولم يقل
معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب ايضا وكذلك صاحب الاحكام وصاحب
التحصيل وخالف في ذلك ابن الحاجب فجعله العلم ايضا وحاصله ان جماعة
جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست ثانيها ان العلم
باصول الفقه ثابت لله تعالى لانه عالم بكل شيء ومن ذلك هذا العلم الخاص
فلا بد من ادخاله في الحد والا لزم وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن
دخوله فيه لانه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق
على الله تعالى لانها تستدعي سبق الجهل كما تقدم ثالثها انه جمع دليلا
على دلائل هنا وفي اوائل القياس حيث قال لعموم الدلايل وفي اوائل الكتاب ... الخامس
حيث قال في دلايل اختلف فيها وانما صوابه ادلة قال ابن مالك في شرح
الكافية الشافية لم يات فعايل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل فيما اعلم
قال لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امراة
وقد ذكر النحاة لفظتين وردتا من ذلك ونصوا على انهما في غاية القلة
وانه لا يقاس عليهما رابعها وهو مبني على مقدمة وهو ان كل علم فله
موضوع ومسائل فموضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الاحوال العارضة
له ومسائله هي تلك الاحوال فموضوع علم الطب مثلا هو بدن الانسان لانه

يبحث

يبحث فيه عن الامراض اللاحقة له ومسائله هي معرفة تلك الامراض
والعلم بالموضوع ليس داخلا في حقيقة ذلك العلم مما او صحاه في بدن الانسان
6 وموضوع علم الاصول هو ادلة الفقه لانه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة
لها من كونها عامة وخاصة وامرا ونهيا وهذه الاشياء هي المسائل وان كانت
الادلة هي موضوع هذا العلم فلا يكون من ماهيته فان قيل موضوع هذا العلم هي
الادلة الكلية من حيث دلالتها على الاحكام واما مسائله فهي معرفة الادلة باعتبار
ما يعرض لها من كونها عامة وخاصة وغير ذلك وهذا هو الحد قلنا لا نسلم بل هو
الاول ايضا مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم خامسها ان هذا الحد ليس
بمانع لان تصور دلائل الفقه الى اخره يصدق عليه انه معرفة لها اي علم لان العلم ينقسم
الى تصور وتصديق ومع ذلك ليس من علم الاصول فان الاصول التصديقي لا التصوري
قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية اقول
لما كان لفظ الفقه جزءا من تعريف اصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء الا بعد معرفة
اجزائه احتاج الى تعريفه فقوله العلم جنس يدخل فيه سائر العلوم ولقائل ان يقول
لم قال في حد الاصول معرفة وفي حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب العلم فيهما
وابن برهان في الوجيز لفظ المعرفة هنا وقوله بالاحكام احترز به عن
العلم بالذوات والصفات والافعال قاله في الحاصل ووجهه ما قاله ان العلم
لا بد له من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن محتاجا الى محل يقوم به فهو الجوهر
كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتاثير في غيره فهو الفعل كالضرب والشتم
وان لم يكن سببا فان كان نسبة بين الافعال والذوات فهو الحكم وان لم يكن
فهو الصفة كالحمرة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة لكن في اطلاق خروج
الصفات اشكال وذلك الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطاب الله تعالى كلامه

وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته تعالى فيلزم من اخراج ه
الصفات اخراج الفقه وهو المقصود بالحد والثاني قوله بالاحكام
يجوز ان تكون متعلقة بمحذوف اي العلم المتعلق بالاحكام والمراد ه
بتعلق العلم التصديق بكيفية تعلقها بافعال المكلفين كقولنا ان
المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فانه من مبادي اصول الفقه فان
الاصولي لا بد ان يتصور الاحكام كما سياتي ولا التصديق بثبوتها
في نفسها ولا التصديق بتعلقها فانهما من علم الكلام فان قيل الالف
واللام في الاحكام لا جائز ان تكون للعهد لانه ليس لنا شي معهود يشار
اليه ولا للجنس لان اقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم منه ان العامي اذا عرف
ثلاث مسائل يكون فقيها بادلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك
ولا للعموم لانه يلزم اخراج اكثر المجتهدين لان مالكا من اكابرهم
وقد ثبت انه سئل عن اربعين مسئلة فاجاب عن اربع وقال في ستة
وثلاثين لا ادري فالجواب التزام كونها للجنس فان الحد انما وضع
لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة احكام ان يطلق على
العارف بها انه فقيه لان فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه
صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف اي فهم ولا
من فقه بفتحها اي سبق غيره الى الفهم لما تقرر في علم العربية ان قياسه فانه
فظهر ان الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا اخص من مطلق
الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق
الذي هو فقيه وهذا من احسن الاجوبة وقد احترز الامدي عن هذا ه
السوال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو احتراز حسن وقوله

الشرعية

الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين
وبان الكل اعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالاحكام ٧
اللغوية وهو نسبة امر الى اخر بالايجاب او بالسلب كعلمنا بقيام زيد او بعدم
قيامه والشرعي هو ما تتوقف معرفته على الشرع وقوله العملية
احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية وهو اصول الدين كالعلم
بكون الاله واحدا سميعا بصيرا وكذلك اصول الفقه على ما قاله الامام
في المحصول واقتصر عليه قال لان العلم بكون الاجماع حجة مثلا معناه
انه اذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والاتيان بموجبه ولا معنى
للعمل الا هذا لانه نظير العلم بان الشخص اذا زنا وجب على الامام ه
حده وهو من الفقه وقوله المكتسب احترز به عن علم الله تعالى
وعلم ملائكته بالاحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله الحاصل
من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التي علم بالضرورة كونها من
الدين كوجوب الصلاة الخمس وشبهها فجميع هذه الاشياء ليست
بفقه لانها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه
في غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا ه
القيد في المحصول ولا في مختصراته وانما وقع فيه من التقييد بان
لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بانه للاحتراز ه
عن نحو الخمس كما تقدم وفيه نظر ايضا فان اكثر علم الصحابة انما حصل
بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون ضروريا وحينئذ
فيلزم ان لا يسمى علم الصحابة فقها وان لا يسموا فقهاء والاولى
ان يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من ادلتها عن علم

الملايكة والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب في كلام المصنف مرفوع
على الصفة للاحكام لان الاحكام مونثة والمكتسب
مذكر ولان علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على الحد على هذا التقدير
ولا يخرجان بما قالوه وذلك لان المعلوم للمقلد مثلا في نفسه مكتسب
من ادلة تفصيلية فان المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة الى
العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبني للمفعول فاذا ما
فاذا علم المجتهد ان الاخت لها النصف للاية الكريمة واخبر به
المقلد صدق ان المقلد علم شيا اكتسبه غيره من دليل تفصيلي
واذا صدق ذلك صدق بناه للمفعول فيه العلم شيا مكتسبا
من دليل تفصيلي وهكذا يتعقل في علم الله تعالى فان الباري عالم
بحكمه وذلك الحكم موصوف بانه مكتسب يعني ان شخصا قد
اكتسبه وقوله من ادلتها التفصيلية احترز به عن العلم
الحاصل للمقلد في المسايل الفقهية فان المقلد اذا علم ان هذا الحكم
افتى به المفتي وعلم ان ما افتى به المفتي فهو حكم في حقه علم بالضرورة
بالضرورة ان ذلك حكم الله تعالى في حقه فهذا وامثاله علم باحكام
شرعية عملية مكتسب لكن لا من ادلة تفصيلية بل من دليل اجمالي
فان المقلد لم يستدل على كل مسئلة بدليل مفصل يخصها بل بدليل
واحد يعم جميع المسايل هكذا قاله الامام في المحصول وغيره
وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفي الحد نظر
من وجوه احدها ان تعريف الفقه بانه العلم يقتضي ان تكون
اصول الفقه هو ادلة العلم بالاحكام لا ادلة الاحكام نفسها وهو

باطل

باطل لان مدلول الدليل الحكم لا العلم بالحكم الثاني انه لا يخلو اما ان
يريد بالعملية عمل الجوارح او ما هو اعم منها ومن عمل القلوب فان
اراد الاول فيرد عليه ايجاب النية وتحريم الزنا والحسد وغيرها ٨
فانها من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وان اراد الثاني ورد عليه
اصول الدين فانه ليس بفقه مع انه عمل بالقلب ولو قال الفرعية
كما قال الامدي وابن الحاجب لكان تخلص من الاعتراض الثالث
ان العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كاستقف
عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ما هو اعم من هذا
وهو الشعور فان اراد الاول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من
ادلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحد لان ما عند المقلد يسمى
تقليدا لا علما وان اراد الثاني لم يرد سوال القاضي المذكور
عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون الرابع ان هذا
الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام الشرعية الى اخره يصدق عليه
انه علم بها اذ العلم ينقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك فليس
بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري قال قيل
الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه
الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم
مقطوع والظن في طريقه اقول هذا اعتراض على حد الفقه
اورده القاضي ابو بكر الباقلاني وتقديره موقوف على مقدمة وهي
ان الحكم بامر ان كان على امر جازما مطابقا لدليل فهو العلم
كعلمنا بان الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو

التقليد كاعتقاد العامي ان الضحى سنة وان كان
جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما هم
كفروا به من حريته وان لم يكن جازما نظر ان لم يترجح احد
الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح
وهم اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير السوال
فنقول الفقه مستفاد من الادلة السمعية
فيكون مظنونا وذلك لان الادلة السمعية ان كان
مختلفا فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد الا الظن
عند القايل بها والمتفق عليها بين الايمة هي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس فاما
القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن واما الاجماع
فان وصل الينا بالاحاد فكذلك ووصوله بالتواتر
قليل جدا او بتقديره فقد صحح الامام في المحصول
والامدي في الاحكام ومنتهى السوال انه واما
السنة فالاحاد منها لا يفيد الا الظن واما المتواتر
فهو كالقران متنه قطعي ودلالته ظنية لتوقفه
على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها ما يثبت
الا بالاصل والاصل يفيد الظن فقط وبتقدير
ان يكون فيه شي مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات
الدين وليس بفقه على ما تقدم في الحد
فالفقه اذا مظنون لكونه مستفادا من الادلة

الظنية

الظنية وان كان ظنيا فلا يصح ان يقال الفقه
العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام واجاب
المصنف بانا لا نسلم ان الفقه ظني بل هو قطعي
لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس
حصل له مقدمة ~~حسية~~ قطعية وهي قولنا
انتقاض الوضوء مظنون والى هذه المقدمة
اشار المصنف بقوله المجتهد اذا ظن الحكم ولنا
مقدمة اخرى قطعية وهي قولنا كل مظنون يجب
العمل به واليها اشار بقوله وجب عليه
الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء
يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لان المقدمتين
قطعيتان اما الاولى فلانها وجدانية اي يقطع
بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه
واما الثانية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل
به فهي ايضا قطعية لما قاله المصنف وهو
قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن
ولم يبين الامام ولا مختصروا كلامه ما اراد
بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون
فيه فقال بعضهم هو الاجماع فان الايمة قد
اجمعوا على ان كل مجتهد يجب عليه العمل
والافتا بما ظنه وفيه نظر فان الاجماع ظني كما تقدم

وقال بعضهم هو الدليل العقلي وذلك ان الظن هو الطرف الراجح
من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ
فاما ان يعمل بكل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين او يعمل بالطرف
المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه
ايضا نظر فانه انما يجب العمل به او بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع ان كل
فعل يجب ان يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز ان يكون عدم وجوبه
بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الاصلية كما له
قبل الاجتهاد وكما له عند الشك قوله والظن في طريقه اشار
بذلك الى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون وكل
مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن في محمول الصغرى
وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعيتين مع التصريح بالظن
فاجاب عن ذلك بان المعتبر في كون المقدمة قطعية او ظنية انما
هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت قطعية كانت المقدمة قطعية
وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سوا كان الطرفان قطعيين
او ظنيين او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا ولا شك ان النسبة
الحاصلة من الاولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من
الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع
ذلك وقوع الظن فيهما لانه واقع في الطريق الموصل الى النسبة التي
توصل الى الحكم فان مقدمتي القياس وجميع اجزائهما موصل طريق
الى الحكم فتلخص حينئذ ان الفقه كله مقطوع به لهذا العمل ولهذا
قال الاكثر الاصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا

التقرير

التقدير المذكور لكونه مقطوعا به نظر من وجوه احدها ان
المقدمات لا من بقا مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى
انه غالب على ظن المجتهد فيستحيل اذ يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت
معلوما ايضا لاستحالة اجتماع النقيضين الثاني انه اقام الدليل
على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه
لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب
على الظن والنزاع فيه لا في الاول فان قيل المراد وجوب العمل قلنا لا
يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قوله في الحد هو العلم بالاحكام
لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
ولان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه
مستفاد من الادلة التفصيلية ولان تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل
يقتضي انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك الثالث انما ذكره وان دل
على ان الحكم مقطوع به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم منه
اذ المقلد قاطع وليس عالما لم يكن عالما لم قاطع ولا ينعكس والمدعى هو
الثاني وهو كون الفقه معلوما وما اقام الدلالة عليه بل على
القطع قال وادلته المتفق عليها من الائمة الاجماع والكتاب
والسنة والقياس ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الشرعية
ليتمكن من اثباتها ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة
كتب اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان
اقول ادلة الفقه تنقسم الى متفق عليه بين الائمة الاربعة
والى مختلف فيه فالمتفق عليه اربعة الكتاب والسنة والاجماع

والقياس وما ذلك كالاستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان
وقياس العكس والاخذ بالاقل وغيره مما سياتي مختلف فيه بينهم
ثم لما كان المقصود من هذه الادلة هو الاستنباط الاحكام بالاثبات
تارة وبالنفي اخرى كحكمه على الوجوب لا للندب وعلى النهي بانه
للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات فرع عن
تصوره احتاج الاصولي الى تصور الاحكام الخمسة وهي الوجوب
والندب والتحريم والكراهة والاباحة وتصورها بان يعرفها بالحد او بالرسم
كما سياتي ثم ان المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فاشار بقوله
لاجرم رتبناه الى وجه ذلك وتقريره ان اصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث
معرفة دلايل الفقه الاجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد
فاما دلايل الفقه فعقد لها خمسة كتب منها اربعة للاربعة المتفق عليها بين الايمة
والخامس للمختلف فيها واما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فعقد لها
الكتاب السادس في التعادل والتراجيح واما حال المستفيد فعقد له الكتاب
السابع في الاجتهاد وانما احتاج الى الكتب السبعة وقدم المشتمل على الكتب الستة
التي في الادلة والتراجيح على كتاب الاجتهاد لان الاجتهاد يتوقف على الادلة وترجيح
بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للادلة على كتاب الترجيح لان
الترجيح من صفات الادلة فهو متاخر عنها قطعا وقدم الكتب الاربعة التي هي الادلة
المتفق عليها على الكتاب المعقود للادلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدم
الكتاب والسنة على الاجماع لانه فرع عنهما وقدم الكتاب على السنة لانه اصلها
واما وجه الاحتياج الى المقدمة فلما تقدم من ان الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور
فلاجل ذلك احتاج قبل الخوض في اصول الفقه الى مقدمة معقودة للاحكام ومتعلقات

الامر بانه مع

الاحكام

الاحكام وهي افعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف فجعل المقدمة
مشتملة على بابين الاول في الحكم والثاني فيما لا بد للحكم منه وذكر في الباب
الاول ثلاثة فصول الاول في تعريف الحكم والثاني في اقسامه والثالث
في احكامه وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصول الاول في الحاكم والثاني في
المحكوم عليه والثالث في المحكوم به واعلم ان حصر الكتاب فيما ذكره
يلزم منه ان يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكره بعدهما من بيان الاجزاء
ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب الا ان يقال الضمير
في رتبناه عايد الى العلم لا الى الكتاب وبه يعلم وقوله المتفق عليه بين الايمة
اشار به الى ان المخالفين في هذه الاربعة ليسوا بايمة يعتبر كلامهم
فلا عبرة بمخالفة الروافض في الاجماع ولا بمخالفة النظام في القياس ولا بمخالفة
الظاهرية في الكتاب والسنة على ما نقله بعضهم ابن برهان في الوجيز وقوله لا جرم
رتبناه اي لاجل ان الاصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولاجل ان
التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا التركيب فاسد وصوابه ان رتبنا
بزيادة ان كما وقع في القران لان جرم فعل قال سيبويه بمعنى حق والفراء وغيره
بمعنى كسب والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه لا يصلح للفاعلية لانه فعل
ليس معه حرف مصدري وقوله على مقدمة المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه
المباحث الاتية قال الجوهري في الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال ويجوز هنا الوجهان نظرا الى هذين المعنيين **قال** الباب الاول في
الحكم وفيه فصول الاول في تعريفه الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضا او التخيير **اقول** يقال خاطبه يخاطبه خطابا
ومخاطبة اي وجه اللفظ المفيد اليه وهو بحيث يسمعه فالخطاب

أ أ

عنهم

هو التوجيه وخطاب الله تعالى التوجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن
مراده هو هنا بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لانه الحكم
الشرعي لا التوجيه ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به
على سبيل المجاز من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب جنس باضافته الى الله تعالى
خرج عنه الملائكة والجن والانس وهذا التقييد لا ذكر له في المحصول ولا في المنتخب ولا في
التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لان قول
القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعي مع ان الحد صادق عليه فان قيل ان هذا صحيح
من هذا الوجه لكن يرد عليه احكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله
وبالاجماع وبالقياس وقد اخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب ان الحكم هو خطاب الله
تعالى مطلقا وهذه الاربعة معرفات له لا مثبتات واختلفوا هل يسمى اسم الخطاب على كلام
في الازل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الامدي في مسئلة امر
المعدوم الحق انه لا يسمى بذلك ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا تكون الا بمخاطب ومخاطب
بخلاف فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما ستعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا
الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يسمع حطابا بالموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق الكلام صح
القائل بالاطلاق لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثا
لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال وقوله المتعلق بافعال المكلفين احترز به عن
المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق
بالجمادات كقوله تعالى ويوم نسير الجبال فانه خطاب من الله تعالى
ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بافعال المكلفين فان قيل اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي انه لا حكم عند
عدم التعلق والتعلق حادث على رايه فيلزم ان لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو باطل لان الحكم قديم فالجواب
ان المراد بالمتعلق هو الذي من شانه ان يتعلق اذ لو اخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه

بكل فرد

12 كل فرد لاجل العموم فيؤدي الى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك انه يصدق على الاحكام في الازل
انها متعلقة مجازا لانها تؤول الى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى انه يجوز دخول المجاز
والمشترك في الحد اذا كان السياق مرشدا الى المراد فان قيل تقييده التعلق بالفعل يخرج
المتعلق بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج ايضا وجوب النية
وشبهها مع ان الجميع احكام شرعية قلنا يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو اعم واجاب
بعضهم عن اصول الدين بان المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي
فان اصول الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعي الذي هو فقه وقوله بالاقتضا او التخيير
الاقتضا هو الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل ان كان جازما فهو
الايجاب والا فهو الندب وطلب الترك ان كان جازما فهو التحريم والا فهو الكراهة واما التخيير
فهو الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون فان القيود وجدت فيه مع
انه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لا حد قال الاصفهاني في شرح
المحصول لان او مذكورة فيه وليست للشك بالمراد انما وقع على احد هذه الوجوه فانه يكون حدا
كما سياتي والنوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل لا على الاجتماع كما تقرر
في علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الاول في تعريفه ولم يقل في حده لان التعريف يصدق
على الرسم فافهمه وفي التعريف نظر من وجوه احدها ما اورده الاصفهاني في شرح المحصول وهو
ان الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتيه والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية
بل من الصفات الذاتية الاضافية كما هو مقرر في علم الكلام وامتنع ان يكون الحكم عبارة عن الكلام
القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله الثاني ان الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لان
قوله تعالى اقيموا الصلوة ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه الاثري انهم يقولون الامر المطلق
يدل على الوجوب والدال غير المدلول الثالث من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف
واحد كخصايص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق
في حق ابي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام

واقله ثلاثة ان هذا لا يعم لو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بان الافعال والمكلفين ومقابلة
المتعدد قد يكون باعتبار الجمع بالجمع او الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم الرابع
انه يخرج من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجه فانها صحيحة
ويثاب عليها والصحة حكم شرعي ومع ذلك فانها متعلقة بفعل غير المكلف الخامس اورده
النقشواني في التلخيص فقال ان هذا الحد يلزم منه الدور فان المكلف من تعلق به حكم شرعي
ولا يعرف الحكم الشرعي الا بعد معرفة المكلف لانه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين ولا يعرف
المكلف الا بعد معرفة الحكم الشرعي لانه ممن يطالب بحكم الشرع واجاب الاصفهاني
في شرح المحصول بان المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور وفيه
نظر لانه عناية بالحد لان المكلف من قام به التكليف وهو الالزام ولانه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف
لعدم وصول الحكم اليه **قال** قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث لانه
يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وايضا
فموجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنه وايضا فيه الترديد
وهو ينافي التحديد **اقول** اوردت المعتزلة على هذا الحد الذي لاصحابنا ثلاثة اسولة احدها
ان خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث واذا كان احدهما قديما والاخر حادثا فلا يصح ان نقول
الحكم خطاب الله فاما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان
خطاب الله هو كلامه ومذهبكم ان الكلام قديم والى هذا اشار بقوله عندكم واما حدوث الحكم
فالدليل عليه من ثلاثة اوجه احدها انه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المراة بعد ان لم تكن
حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بانه لم يكن وكان وهذا لم يكن وكان فهو حادث
واليه اشار بقوله لانه يوصف به اي لان الحكم يوصف بالحدوث الثاني ان الحكم يكون صفة
لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعي وقد جعلناه صفة للوطء الذي هو فعل العبد
وفعل العبد حادث وصفة الحادث اولى بالحدوث لانها اما مقارنة للموصوف او متاخرة عنه
واليه اشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد الثالث ان الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد
كقولنا حلت المراة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للتحريم ها

والنكاح

والنكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو علة الاباحة والطلاق علة التحريم والطلاق والنكاح
حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان
المعلول حادثا بطريق الاولى لان المعلول اما مقارن لعلته او متاخر عنها واليه اشار بقوله
ومعللا به اي ويكون الحكم معللا به اي بفعل العبد السؤال الثاني ان هذا الحد غير جامع
لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا خارج عنه
لانه لا طلب فيه ولا تخيير فمن ذلك موجبية الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجبا
للصلاة فانه حكم شرعي لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب فيه ولا تخيير ودلوك
ودلوك الشمس زوالها ويقال غروبها قاله الجوهري وقال الامدي في العباس انه طلوعها ومنها
مانعية النجاسة للصلاة والبيع اي كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعي لانا استفدنا ذلك
من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد ايضا لما قلناه السؤال
الثالث وقد اسقطه صاحب التحصيل ان هذا الحد فيه او هام موضوعة للترديد اي الشك
والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون الترديد منافيا للتحديد **قال** قلنا الحادث التعلق
والحكم متعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات
له كالعالم للصانع والموجبية والمانعية اعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل
والترك وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته والترديد في اقسام المحدود لا في الحد
اقول اجاب المصنف عن الاعتراض الاول وهو قولهم كيف يقولون ان الحكم هو الخطاب
مع ان الخطاب قديم والحكم حادث فقال لا نسلم ان الحكم حادث بل هو قديم وحينئذ يصح قولنا
الحكم خطاب الله اما قولهم في الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المراة
بعد ان لم تكن فليس كذلك لان معنى قولنا الحكم قديم كما قال في المحصول هو ان الله تعالى قال
في الازل اذنت لفلان ان يطا فلانة مثلا اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون
[illegible] لانه لا يتعلق به الا بعد وجود القبول والايجاب وحينئذ فقولنا حلت المراة بعد
[illegible] تعلق الحل بعد ان لم يكن فالموصوف بالحدوث انما هو التعلق والى هذا اشار

بقوله لنا الحادث التعلق واما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه ان الحكم يكون صفة لفعل العبد لقولنا هذا
وطي حلال فلا نسلم ان هذا صفة قال في المحصول لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا انه قول الله تعالى
رفعت الحرج عن فعله فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول
متعلقا بشي ان يكون صفة لذلك الشي فانا اذا قلنا شريك الباري معدوم فان هذا القول الوجودي
متعلقا بشريك الاله فلو كان صفة له لكان شريك الاله متصفا بصفة وجوديه وهو محال لان
ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف والى هذا اشار بقوله والحكم متعلق الى اخره واما قولهم في
الدليل الثالث ان الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد لقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة
حدوث المعلول فلا نسلم ان النكاح والطلاق والبيع والاجارة وغير ذلك من افعال العبد علل
الاحكام الشرعيه بل معرفات لها اذ المراد من العله في الشرعيات انما هو المعرف للحكم ويجوز
ان يكون الحادث معرفا للقديم كما ان العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لانا نستدل على وجوده به
والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري والى هذا اشار بقوله والنكاح والطلاق الى
اخره **قوله** والموجبيه والمانعيه لعلام جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم ان هذا الحد غير
جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام التي لا اقتضا فيها ولا تخيير فقال لا نسلم ان الموجبيه والمانعيه
من الاحكام بل من العلامات على الاحكام لان الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود
النجاسه علامة على بطلان الصلاه والبيع وان سلمنا انها من الاحكام فليستا خارجين من الحد لانه
لا معنى لكون الزوال موجبا الا طلب فعل الصلاه ولا معنى لكون النجاسه مانعه الصلاه الا طلب الترك
ولا نسلم ان الصحه والبطلان خارجان عن الحد فان المعني بالصحه اباحه الانتفاع والمعني بالبطلان
حرمته فاندرجا في قولنا بالاقتضا او التخيير وانما عبر في السوال بالفساد وفي الجواب بالبطلان
اعلاما بالترادف واعلم ان في موجبيه الدلوك ثلاثة امور احدها وجوب الظهر ولا اشكال
في انه من الاحكام والثاني نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه والثالث
كون الزوال موجبا وهو ما اورده المعتزله ولهذا عبروا عنه بالموجبيه واستدلوا على كونه
بكونه مستفادا من الشرع وانه لا معنى للشرعي الا ذلك واذا كان كذلك فليدخ

علامة على الحكم انما العلامه هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعيه واما دعواه ان المعنى بهما اقتضا
الفعل والترك فممنوع ايضا لان الموجبيه غير الوجوب والمانعيه غير المنع كما بيناه واما دعواه ان
الصحه هو الاباحه فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به
وايضا فالصحه العبادات داخله في اي الاحكام الحسن والصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زياده
قيد اخر في الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضا او التخيير او الوضع **قوله** والترديد في اقسام الحدود
لا في الحد جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم ان في الحد صيغه أو وهي للشك فقال لا نسلم
وقوع الشك في الحد لان او هاهنا ليست للشك بل هي لاقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمه
اسم او فعل او حرف يدل عليه تعبيرهم بالترديد لا بالتردد فان قولنا تردد في الشي يقتضي
يستدعي الشك فيه بخلاف ردد بين الشيين ترديدا فانه لا يستلزمه لصحة ...استعماله
في التقسيم وفي تعبير المصنف نظر لانه لا يستدعي ان عنى ما قلناه فهو واقع في اجزا الحد
ضرورة فكيف يقول لا في الحد وان عنى به الشك فهو منتف عن اقسامه قطعا ولو اقتصر على
قوله والترديد لاستقام وقد يجاب عن هذا بان المراد ما قلناه ولا نسلم انه واقع في الحد وذلك
لان الترديد انما هو في احدهما معينا واحدهما معينا اخص من احدهما مطلقا فيكون غيره واحدهما
مطلقا هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد انما الترديد في الاقتضا والتخيير الذي هما
من اقسام المحدود الذي هو الحكم والى هذا اشار في المحصول فانه اجاب في المحصول فانه اجاب
عن اصل السوال بقوله قلنا مرادنا ان ما وقع على احد هذه الوجوه كان حكما **قال الفصل**
الثاني في تقسيماته الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب
وان اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمه والا فكراهه وان خير فاباحه **اقول** لما فرغ من
تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفه الى تقسيمات سته الاول
باعتبار الفصول التي صيرت اقسامه الى انواع خمسه فقوله في تقسيمه اي تقسيم الحكم
ثم انه لما قدم ان الحكم هو خطاب الله تعالى الى اخره صح التقسيم في الخطاب وان كان كلامه في
تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالالف واللام لافاده المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى
وحاصله ان خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضا وقد يكون فيه تخيير كما تقدم فان اقتضى

ما نظر كان اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الواجب وان اقتضى الوجود ولم
يمنع فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الحرمه وان اقتضى الترك
لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الكراهه وان كان الخطاب لا يقتضي شيا بل خير بين الاتيان فهو
الاباحه وهذا التقسيم تعلم منه الحدود فالايجاب مثلا طلب الفعل مع المنع من الترك كالوجوب
واشباهه لا تخفى وهو تقسيم محرر لا ايراد عليه لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمه لا يستقيم
بل الصواب الايجاب والتحريم لان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب انما يصدق
على الايجاب والتحريم مصدران لاوجب وحرم بتشديد الراء فلو خاطبنا الله بالصلاه مثلا
هو اوجبها علينا وليس معه لو لم وجبت ثم اذا اوجبها فقد وجبت وجوبا قال ويرسم الواجب
بانه الذي يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ويرادفه الفرض وقالت الحنفيه الفرض ما ثبت
بقطعي والواجب بظني اقول المعرفات للماهيه خمسه الحد التام والحد الناقص والرسم
التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ اشهر منه فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل
كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم
التام هو التعريف بالجنس والخاصه كقولك الانسان حيوان ضاحك او كاتب فالضحك معنى
خاص بالانسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصه وحدها كقولك الانسان
ضاحك والتبديل باللفظ الاشهر كقولنا البر هو القمح اذا علمت ذلك فالاحكام الخمس لها
حدود ورسوم فالتقسيم السابق ذكر المصنف لمعرفه حدودها كما تقدمت الاشاره اليه
ثم شرع الان في التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال
التي تعلقت بها هذه الاحكام فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب
هو المندوب والذي يتعلق به الكراهه هو المكروه والذي تعلقت به الاباحه هو المباح وهذا
الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضي ابي بكر ولم يصرح فيه باختيار نعم صرح بذلك في
المنتخب فقال انه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه قوله الذي يذم اي الفعل الذي
يذم فالفعل جنس للخمسه وقوله يذم احترز به عن المندوب والمكروه والمباح فانه لا ذم فيها
قال في المحصول تبعا للغزالي في المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا

يتوعد

ب
يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبره محال فيلزم ان لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب
على تركه لان المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه انه
١٥ يرد في كلام الله او في سنه رسوله او اجماع الامه ما يدل على انه بحاله لو تركه لكان مستنقصا
وملوما بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم الى حد يصلح لترتيب العقاب وقوله شرعا قال في
المحصول هو اشاره الى ان الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزله وقوله تاركه
احترز عن الحرام فانه يذم شرعا فاعله وقوله قصدا فيه تقريران موقوفان على مقدمه وهي ان هذا
التعريف انما هو بالحيثيه اي هو الذي بحيث لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يكن بالحيثيه لاقتضى
ان كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من
ذلك ان الترك لا بد منه وهو باطل اذا عرفت ذلك فاحد التقريرين انه انما اتى بالقصد لانه
شرط لصدق هذه الحيثيه اذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثاني انه احترز به عما اذا مضى
من الوقت مقدار يتمكن فيه من ايقاع الصلاه ثم تركها بنوم او نسيان او موت فان هذه الصلاه
واجبه لان الصلاه تجب عندنا باول الوقت وجوبا موسعا بشرط الامكان كما سياتي في الواجب الموسع
وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعا تاركها لانه ما تركها قصدا فاتى بهذا القيد لادخال هذا
الواجب في الحد ويصير به جامعا ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل
وقوله مطلقا فيه ايضا تقريران موقوفان ايضا على مقدمه وهي ان الايجاب باعتبار الفاعل
قد يكون على الكفايه كالجنازه وقد يكون على العين كالصلوه الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيرا
كخصال الكفاره وقد يكون محتما كالصلاه ايضا وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعا
كالصلاه وقد يكون مضيقا كالصوم فاذا ترك الصلاه في اول وقتها صدق انه ترك واجبا اذ
الصلاه تجب باول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها اذا اتى بها في اثنا الوقت ويذم اذا اخرجها
عن جميع الوقت واذا ترك احدى خصال الكفاره فقد ترك ما يصدق عليه انه واجب مع انه لا ذم فيه
اذا اتى بغيره واذا ترك صلاه الجنازه فقد ترك ما هو واجب عليه لان فرض الكفايه يتعلق بالجميع
ولا يذم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدى الصلوه الخمس فانه مذموم سوا وافقه غيره ام لا
اذا عرفت ذلك فنعود الى ذكر التقريرين احدهما ان قوله مطلقا عايد الى الذم وذلك انه قد

فان كلا منها تعلق بفعله او تركه مدح او ذم فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم والحرام
عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم والمكروه عكسه اي تعلق بتركه المدح ولم
يتعلق بفعله الذم وهذه الالفاظ الاربعه التي ذكرها المصنف وهي الفعل والترك والمدح
والذم لا بد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه
المكروه والمندوب واما الذم فانه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه
شي فهو اذا زياده في الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل ايضا وقد تقدم ان هذه رسوم
للافعال التي تعلقت بها الاحكام الشرعيه وتقدم ان تلك الافعال هي افعال المكلفين فيكون المباح
قسما من افعال المكلفين وعلى هذا فافعال غير المكلفين كالنايم والساهي ليست من المباح مع ان الحد
صادق عليها فالحد اذا غير مانع وايضا فقد تعرض المصنف لقوله شرعا في رسم الواجب
والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع ان المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك
في المكروه لا يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نفي المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها في الجميع
كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول كما في المنهاج الا انه اشار اليه في المندوب
ايضا وقد وقعت هنا اغلاط في عدة من الشروح المشهوره فاجتنبتها قال في المحصول
ويسمى المباح ايضا طلقا وحلالا قال الثاني ما نهي عنه شرعا فقبيح والا فحسن كالواجب
والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعتزله قالوا ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله
وما له وربما قالوا الواقع على صفه توجب الذم او المدح فالحسن بتفسيرهم الاخير اخص
اقول هذا القسم ليس داخلا في المقسم اولا لان المقسم في قوله الفصل الثاني في تقسيمه
انما هو الحكم والقبيح والحسن من الافعال لا من الاحكام ومورد التقسيم لا بد ان يكون مشتركا
بين اقسامه واعم منها وان شيت قلت لا بد ان يكون صادقا عليها ومغايرا لها لا جرم ان
صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول والتحصيل
كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك ان تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم الى نهي
وغيره وحاصل ما قاله المصنف ان الفعل ان نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه وان لم
ينه عنه فهو الحسن فيندرج فيه افعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وافعال غيرهم

كالساهي

كالساهي والصبي والنايم والبهايم وكذلك افعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته
١٧ وليس في هذه الكتب تصريح بان المكروه من القبيح او من الحسن لكن اطلاقهم النهي يقتضي الحاقه
بالقبيح ويؤيده انهم لما عدوا الاشيا التي تضمنها الحسن لم يعدوه منها وفي كلام المصنف نظر
من وجهين احدهما انه قد تقرر ان هذا التقسيم انما هو في متعلقات الحكم الشرعي ومتعلقاته هي
افعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحينيذ فيكون قد قسم افعال المكلفين الى الحسن والقبيح ثم قسم
الحسن الى اشيا منها افعال غير المكلفين فيلزم ان يكون افعال المكلفين تنقسم الى افعال غير المكلفين
وهو معلوم البطلان الثاني فعل غير المكلف لا يخلو اما ان يكون عنده من قسم المباح ام لا
فان كان فلا حاجه الى قوله والمباح وفعل غير المكلف وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح
به عنده فيكون الحد المتقدم للمباح فاسدا فانه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح
ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الامام
واتباعه قوله والمعتزله قالوا يعني ان المعتزله خالفوا فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر
عليه ان يفعله اذا كان عالما بصفته من المفسده الداعيه الى تركه كالكذب الضار او
المصلحه الداعيه الى فعله كالصدق النافع واما الحسن فهو الفعل الذي للقادر عليه العالم
بصفته ان يفعله والى هذا اشار اليه وما له اي وما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله فهو
الحسن ولكنه اختصر لدلاله ما تقدم عليه فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن
الواجب والمندوب والمكروه والمباح وفعل الله تعالى وقد علم من هذا انه اذا لم يكن الفعل
مقدورا عليه كالعاجز عن الشي والملجا اليه فانه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك
ما لم يعلم حاله كفعل الساهي والنايم والبهايم قوله وربما قالوا اي وربما ذكرت المعتزله
عباره اخرى في حد القبيح والحسن وقالوا القبيح هو الفعل الواقع على صفه توجب الذم والحسن
هو الفعل الواقع على صفه توجب المدح فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب
والمندوب دون المكروه والمباح اذ لا مدح في فعلهما مع انهما قد دخلا في حدهم الاول
للحسن لان القادر عليهما له ان يفعلهما فتحصل ان الحسن بتفسير المعتزله ثانيا اخص منه
بتفسيرهم اولا وذلك لان كل ما كان واقعا على صفه توجب المدح فللقادر عليه العالم

لمخص ان الذم علي الواجب الموسع والواجب المخير والواجب علي الكفايه من وجه دون وجه والذم
علي الواجب المضيق والمحتم والواجب علي العين من كل وجه فلذلك قال مطلقا اي سوا كان
الذم من بعض الوجوه او من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاه الجنازه مثلا لاتيان
غيره بها فقد ترك واجبا عليه مع انه لا يذم او يقال له الاتي بها اتي بواجب مع انه لو تركه
لم يذم وانت قد قلت ان الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لانه
وان كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه اخر وهو ما اذا تركه هو وغيره وبه صار
الحد جامعا للواجب الموسع والواجب المخير والواجب علي الكفايه وعبر عنه الامام في المحصول
والمنتخب بقوله علي بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل ابدله بقوله مطلقا
فتبعه المصنف وهو احسن من عباره الامام لان القيود لا بد ان تخرج اضدادها والتقييد
بالبعض تخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم ان تخرج من الحد اكثر الواجبات وهي المضيقه
والمحتمه وفروض الاعيان لا جرم ان في بعض النسخ ولو علي بعض الوجوه بزياده الواو الثاني
ان مطلقا عايد الي الترك والتقدير تركا مطلقا ليدخل المخير والموسع وفرض الكفايه فانه اذا
ترك فرض الكفايه لا ياثم وان صدق انه ترك واجبا ولذلك الاتي به اتي بالواجب مع انه
لو تركه لم يذم وانما ياثم اذا حصل الترك المطلق اي منه ومن غيره وهكذا في الواجب المخير
والموسع ويدخل فيه ايضا الواجب المحتم والمضيق وفرض العين لان كل ما ذم الشخص عليه
اذا تركه وحده ذم عليه ايضا اذا تركه هو وغيره **قوله** ويرادفه الفرض اي الفرض والواجب
عندنا مترادفان وقالت الحنفيه ان ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنه المتواتره فهو
الفرض كالصلاه الخمس وان ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه بالوتر علي
قاعدتهم فان ادعوا ان التفرقه شرعيه او لغويه فليس في اللغه ولا في الشرع ما يقتضيه وان كانت
اصطلاحيه فلا مشاحه في الاصطلاح قال في الحاصل والنزاع لفظي **قال** والمندوب ما يحمد
فاعله ولا يذم تاركه ويسمي سنه ونافله **اقول** المندوب في اللغه هو المدعو اليه قال الجوهري
يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه له فاجاب قال الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم للنايبات
علي ما قال برهانا فسمي الفعل بذلك لدعا الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف

الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله ما يحمد فاعله اي الفعل الذي يحمد
فاعله فالفعل جنس **وقوله** يحمد خرج به المباح فانه لا مدح فيه ولا ذم **وقوله** فاعله خرج
به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل
المعروف والقول نفسانيا كان او لسانيا فيدخل الاذكار القلبيه واللسانيه وغيرهما
من المندوبات والا يكون الحد غير جامع **وقوله** ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم
فان قيل فرض الكفايه يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع انه فرض ولهذا احتجنا الي ادخاله في
الحد الواجب كما تقدم فكان ينبغي ان يقول مطلقا وكذلك ايضا خصال الكفاره والواجب
الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لانه للعموم لكونه نكره في سياق النفي اذ الافعال كلها نكرات
نعم يدخل في الحد فعل الله تعالي مع انه ليس مندوبا الا ان يقال يحمل الفعل علي فعل المكلف
وهو عنايه في الحد ويسمي المندوب سنه ونافله قال في المحصول ويسمي ايضا مستحبا وتطوعا
ومرغبا فيه واستحسانا ومنهم من يبدل هذا بقوله حسنا **قال** والحرام ما يذم شرعا فاعله
والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم **اقول**
المراد بقوله ما يذم اي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسه **وقوله** يذم احترز به عن المكروه
والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها **وقوله** شرعا اشاره الي ان الذم لا يكون الا بالشرع علي خلاف
ما راه المعتزله **وقوله** فاعله احترز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشي الصادر
من الشخص والفاعل هو المتصدي ليعم الغيبه والنميمه وغيرهما من الاقوال المحرمه وكذلك
الحسد والحقد وغيره من الاعمال القلبيه ولقايل ان يقول هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند
من يقول به وهم الاشاعره كما نقله عنهم الامدي وغيره فينبغي ان يقول مطلقا كما قاله في
حد الواجب قال في المحصول ويسمي الحرام ايضا معصيه وذنبا وقبيحا ومزجورا عنه ومتوعدا
عليه اي من الشرع **قوله** والمكروه ما يمدح تاركه اي فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسه
وقوله يمدح خرج به المباح فانه لا مدح فيه **وقوله** تاركه خرج به الواجب والمندوب **وقوله**
ولا يذم فاعله خرج به الحرام واما المباح فهو في اللغه عباره عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره
المصنف فقوله ما اي فعل وهو جنس للخمسه **وقوله** لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعه

محلهما بفعله ولا يتعلق به ليل المكروه والمباح واما القبيح فحده هو الاول مساو لحد هو الثاني وهذا
التقرير اعتمده فان طايفه من الشارحين قد قرروه علي غير الصواب **قال** الثالث قيل
الحكم اما سبب او مسبب كجعل الزنا سببا لايجاب الحد علي الزاني فان اريد بالسببيه
الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي وان اريد التاثير فباطل لان الحادث لا يوثر
في القديم ولانه مبني علي ان للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل **اقول** هذا
تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفه عارضه وهي كونه عله ومعلولا واختلف الناس في القايل
بهذا التقسيم فنقله الاصفهاني في شرح المحصول عن الاشاعره وهو مقتضي كلام صاحب
الحاصل فان عبارته قال اصحابنا ولعل القايل به منهم هو الغزالي وغيره ممن يري ان الاسباب
الشرعيه موثرات بجعل الشارع وقال الايجي شارح الكتاب ان هذا التقسيم للمعتزله ولعله الاقرب
فانه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات علي حد الحكم ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف
فبناه للمفعول فقال قيل الحكم وعباره المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله ان طايفه قالوا
ان الحكم كما يرد بالاقتضا والتخيير قد يرد بجعل الشي سببا وشرطا ومانعا ومثلوه
بالزاني فقالوا لله تعالي في الزاني حكمان احدهما جعل الزنا سببا لايجاب الحد وهذا حكم
شرعي لانه مستفاد من الشرع من حيث ان الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع
فهو حكم سببي والثاني ايجاب الحد عليه وهو الحكم المسببي اذا تقرر هذا فاعلم
ان تقسيم المصنف لا يستقيم فانه قسم الحكم الي سبب ومسبب والسبب هو نفس
الزنا وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سببا فان ذلك تصريح بشيين احدهما
ان الزنا سبب والثاني ان جاعله كذلك هو الله تعالي واذا كان السبب هو الزنا فلا
يمكن جعله من الاحكام بل الذي يمكن جعله منها وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم
انما هو الجعل وهو نفسه فصوابه ان يقول اما سببي او مسبب وقد صرح به صاحب
الحاصل فقال السببيه من احكام الشرع **قوله** فان اريد بالسببيه اي بجعل الشرع الزنا سببا
لايجاب الحد هو كونه اعلاما ومعرفا له فهو حق لا نزاع فيه وانه يجوز ان يقول الشارع متي
رايت انسانا يزني فاعلم اني اوجبت عليه الحد لكن تسميه السببيه بالحكم من باب الاصطلاح

وهو بحث لفظي لانه مبني علي تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال بالاقتضا او التخيير
او الوضع فقد جعله حكما شرعيا ومن حذفه فليس حكما شرعيا عنده وقد تقدم ايضاحه
في حد الحكم **قوله** وان اريد التاثير اي وان اريد بالسببيه التاثير علي معني ان الله تعالي
جعل الزنا موثرا في ايجاب الحد فهو باطل من وجهين احدهما ان الزنا حادث وايجاب الحد
قديم والحادث لا يوثر في القديم لان تاثيره فيه يستدعي تاخر وجوده عنه او مقارنته
له الثاني ان القول بالتاثير مبني علي ان الافعال مشتمله علي صفات تكون هي الموثره في
الحكم والا كان تاثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحا بلا مرجح وهذا هو قول المعتزله
في الحسن والقبح وهو باطل وفي الاول نظر من وجهين احدهما ان الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد
ان كان هذا التقسيم للمعتزله لانهم قايلون بحدوث الاحكام الثاني ما ذكره في التحصيل
وهو انهم قد يريدون التاثير ولكن يجعلون تاثير الزنا انما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم
وهذا كما اجبنا عن قولهم حلت المراه بعد ان لم تكن بان المراد حدث تعلق الحكم والتعلق حادث
فاثر الحادث في امر حادث **قال** الرابع الصحه استتباع الغايه وبازايها البطلان
والفساد وغايه العباده موافقه الامر عند المتكلمين وسقوط القضا عند الفقها فصلاه
من ظن انه متطهر صحيحه علي الاول لا الثاني وابو حنيفه سمي ما لم يشرع باصله ووصفه
كبيع الملاقيح باطلا وما شرع باصله دون وصفه كالربا فاسدا **اقول** هذا
تقسيم اخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبره في الفعل وعدم اجتماعها فيه سوا
كان عباده او معامله فنقول غايه الشي هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع
مثلا فان ترتبت الغايه علي الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحا فاستتباع الغايه هو طلب
الفعل لتبعيه غايته وترتيب وجودها علي وجوده لان السين للطلب كاستوطن وكانه
جعل الفعل الصحيح طالبا ومقتضيا لترتب اثره عليه مجازا ولقايل ان يقول المبيع قبل
القبض صحيح مع انه لم يترتب عليه حل الانتفاع وايضا في الخلع الفاسد والكتابه الفاسده
يترتب عليهما اثرهما من البينونه والعتق مع انهما غير صحيحين **قوله** وبازايها البطلان
والفساد يعني ان الفساد والبطلان لفظان مترادفان ومعناهما كون الشي لم يستتبع

غايته فعلي هذا يكون كائن بازا الصحه اي معني مقابلا لها يقال جلس فلان بازا فلان وبحرايه
اي مقابله اشار الي ذلك الجوهري في الصحاح واعلم ان دعوي الترادف مطلقا ممنوعه
فان ذلك خاص ببعض ابواب الفقه كالصلاه والبيع واما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد
والباطل وكذلك العاريه والكتابه والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسايل فبيان
الفرق بين الصيغتين مبسوطا في باب الكتابه في التنقيح فليراجع هناك قوله وغايته الجواب
الي اخره لما ذكر ان الصحه استتباع الغايه اراد ان يفسر الغايه وهو في المعاملات عبارة
عن ترتب اثارها عليها قاله في المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفا بما اشار اليه
في اول الكتاب حيث قال والمعني بالصحه اباحه الانتفاع وبالبطلان حرمته واما في العبادات
يعني صحتها فقال المتكلمون موافقه الامر وقال الفقها سقوط القضا وفايده الخلاف تظهر
فيمن صلي علي ظن الطهاره اي وتبين له انه محدث فان صلاته صحيحه علي راي المتكلمين لموافقه الامر اذ
الشخص مامور ان يصلي بطهاره سوا كانت معلومه او مظنونه وفاسده عند الفقها لعدم
سقوط القضا فان قيل اذا لم يتبين له انه محدث فواضح لانه لا قضا عليه وليس هذا محل فيه
وان تبين وجب القضا عند الفقها وعند المتكلمين القايلين بالصحه ايضا كما قاله في المحصول فما وجه
الخلاف قلت الخلاف في اطلاق الاسم ومن نبه عليه القرافي ويتخرج علي الخلاف صلاه فاقد
الطهورين اذا امرناه بها وفي تسميتها صحيحه او باطله خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الامام
في النهايه قولين والمتولي في كتاب الايمان من التتمه وجهين وبنا عليهما لو حلف لا يصلي لكن
تفسير الفقها ينتقض بصلاة المتيمم في الحضر لعدم الما والمتيمم لشده البرد وواضع
الجباير علي غير طهر ونحو ذلك فانها صحيحه مع وجوب القضا وايضا فالجمعه توصف بالصحه
والاجزا ولا قضا لها قوله وابو حنيفه سمي يعني ان الحنفيه فرقوا بين الفاسد والباطل
فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع باصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وما في بطون الامهات فان بيع
الحمل وحده غير مشروع البته وليس امتناعه لامر عارض والفاسد ما كان اصله مشروعا
ولكن امتنع لاشتماله علي امر عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابله للبيع وانما امتنع لاشتمال
لوصف
احد الجانبين علي الزياده وفايده هذا التفصيل عندهم ان المشتري يملك المبيع في الشري الفاسد

دون الباطل وابده قال الجوهري الملاقيح ما في بطون الامهات الواحده ملقوحه من قولهم لقحت
بضم اللام كالمجنون من جن قال والاجزا هو الادا الكافي لسقوط التعبد به وقيل سقوط 19
القضا ورد بان القضا حينيذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وما لم تعللون سقوط القضا
به والعله غير المعلول وانما يوصف به وبعدمه ما يحتمل وجهين كالصلاه لا المعرفه ورد الوديعه
اقول معني الاجزا وعدمه قريب من معني الصحه والبطلان كما قال في المحصول فلذلك استغني
المصنف عن افرادها بتقسيم وذكرها عقيب التقسيم المذكور للصحه والبطلان وبين الاجزا
والصحه فرق وهو ان الصحه اعم لانها تكون صفه للعبادات والمعاملات واما الاجزا فلا يوصف
به الا العبادات فقوله الادا اي الاتيان من قولهم اديت الدين اي اتيته ومنه قوله تعالى
فليود الذي ايتمن امانته فيدخل فيه الادا المصطلح عليه والقضا والاعاده فرضا كان او نفلا
وادعي بعض الشارحين ان القضا والاعاده لا يوصفان بالاجزا لاعتقاده ان المراد
بالادا هو المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضا عن لفظ
الادا فدل علي ما قلناه لكن المصنف تبع في هذه العباره صاحب الحاصل وقوله الكافي
لسقوط التعبد به اي لسقوط طلبه وذلك بان يجتمع فيه الشرايط وتنتفي عنه الموانع
واحترز به عما ليس كذلك وقال في التحصيل اجزا الفعل هو ان يكفي الاتيان به في سقوط
التعبد به فجعل الاجزا هو الاكتفا بالماتي لا الاتيان بما يكفي وهو الصواب لان الاكتفاء
هو مدلول الاجزا قاله الجوهري في الصحاح واجزاني الشي كفاني قوله وقيل سقوط القضا
يعني ان الفقها قالوا الاجزا هو سقوط القضا وقد سبق نقله في الصحه عنهم والصواب علي
هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهي عباره صاحب الحاصل وابن الحاجب ثم شرع
المصنف في ابطاله بوجهين مستغنيا بذلك عن ابطاله في الكلام علي حد الصحه احدهما واليه
اشار بقوله ورد بان القضا حينيذ لم يجب وتقريره من وجهين الاول وعليه اقتصر في المحصول
والحاصل والتحصيل وغيرها ان القضا انما يجب بامر جديد واذا امر الشارع بالعباده
ولم يامر بقضاها واتي بها فانها توصف بالاجزا مع ان القضا حينيذ لم يجب لعدم الموجب له
وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا يقال سقط لان السقوط فرع عن الثبوت التقرير الثاني

ان الموجب للقضا هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل واداه اي بالفعل في الوقت علي
وجه قد وجد الاجزا ولم توجد وجوب القضا لعدم الوقت علي وجه قد وجد
الاجزا ولم يوجد وجوب القضا لعدم الموجب له وهو خروج الوقت واذا لم يوجد
وجوب القضا لا يقال سقط لان سقوط الشي فرع عن ثبوته قوله وبانكم تعللون
سقوط القضا به هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين ابطل بهما تفسير الاجزا
بسقوط القضا وتقريره انكم ايها الفقها تعللون سقوط القضا بالاجزا فتقولون هذا
سقط قضاوه لانه اجزا والعله غير المعلول فيكون الاجزا غير السقوط فكيف تقولون
انه هو ولقايل ان يقول لا يلزم من كونه عله ان لا يصح التعريف به لان هذا التعريف
رسمي والرسم يكون باللازم في الماهيه واللازم غير الملزوم واعلم ان الامام في
المحصول والمنتخب استدل هنا بالدليل علي العكس مما قاله المصنف فقال
ولانا نعلل وجوب القضا بعدم الاجزا والعله غير المعلول فيكون وجوب القضا
مغايرا لعدم الاجزا وتبعه علي ذلك في التحصيل وما قاله المصنف اولي لان دعوى
الفقها ايجاد الاجزا وسقوط القضا وهو انما اثبت المغايره بين القضا وعدم الاجزا
فاثبت المغايره في غير موضع دعوى الايجاب لكن المقصود ايضا حصل لان دعوى
ايجاد الاجزى وعدم القضا يلزمها ايجاد عدم الاجزا والقضا وقد ابطل اللازم
باثبات المغايره بين عدم الاجزا والقضا فبطل الملزوم الذي هو المدعي وهو
اتحاد الاجزى وعدم القضا فان قلت لم عدل المصنف عن قول الامام
لانا نعلل الي قوله لانكم تعللون قلنا لمعنى لطيف وهو انه لو قال لانا نعلل سقوط
القضا بالاجزا لكان يرد عليه ما اورده هو عليه وهو ان سقوط القضا يستدعي ثبوته
مع انه غير ثابت فاسنده الي الفقها لالتزامهم اطلاق هذه العباره وهذا لا يرد علي عباره
الامام لانه علل وجوب القضا بعدم الاجزا ولا شك في انه متى انتفي الاجزا وجب
القضا وهذا هو السبب لارتكاب الامام التعليل في ابطال الدعوى باللازم وقد
وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فانه قال لانا نعلل سقوط القضا بالاجزا وكانه

استشعر انه علي غير محل النزاع فاتي به مطابقا فوقع في اعتراض اخر والمصنف سلم من ه
الاعتراضين فانه ابطل الدعوى بالمطابقه لا بالالتزام كما صنع الامام واسنده الي الفقها فتخلص 20
من السوال الوارد علي صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون
وهو كثير جدا ستراه ان شا الله تعالى وانما يوصف به وبعدمه يعني ان الذي يوصف
بالاجزا او عدم الاجزا هو الفعل الذي يحتمل ان يقع علي وجهين احدهما معتد به شرعا
لكونه مستجمعا للشرايط المعتبره فيوصف بالاجزا والاخر غير معتد به لانتفا
شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزا كالصلاه والصوم والحج واما الذي لا يقع
الا علي جهه واحده فلا يوصف بالاجزا وعدمه كمعرفه الله تعالى فانه ان عرفه بطريقها
فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفه غير مجزيه لان الفرض انه ما عرف وكذلك
ايضا رد الوديعه لانه اما ان يردها الي المودع او لا فان ردها فلا كلام والا فلا رد البته
هكذا قال الامام في المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وهو في المعرفه صحيح
واما في رد الوديعه فلا لان المودع اذا حجر عليه لسفه او جنون فلا يجزي الرد عليه
بخلاف ما اذا لم يحجر عليه فتلخص ان رد الوديعه يحتمل وقوعه علي وجهين فالصواب حذفه كما
حذفه صاحب الحاصل قال الخامس العباده ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل
فادا والا فاعاده وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضا وجب اداوه
كالظهر المتروك قصدا او لم يجب وامكن كصوم المسافر والمريض او امتنع عقلا كصلاه
النايم او شرعا كصوم الحايض ولو ظن المكلف انه لا يعيش الي اخر الوقت تضيق عليه
فان عاش وفعل في اخره فقضا عند القاضي ادا عند الحجه اذ لا عبره بالظن البين خطاوه
اقول هذا تقسيم اخر للحكم باعتبار الوقت المظروف للعباده وحاصله ان العباده
اما ان يكون لها وقت معين اي مضبوط بنفسه محدود الطرفين ام لا فان لم يكن لها وقت
معين فلا يوصف بالادا ولا بالقضا سوا كان له سبب كالتحيه وسجود التلاوه والنذر
المنذر وامتثال الامر اذا قلنا انه علي الفور او لم يكن كالصلاة المطلقه والاداكر وقد توصف
بالاعاده لمن اتي بذات السبب علي نوع من الخلل فتدارکها ولم يتعرض المصنف ولا الامام

لهذا القسم وان كان لها وقت معين فلا يخلوا اما ان تقع في وقتها او قبله او بعده فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع فتسمي تعجيلا كاخراج زكاه الفطر ولم يتعرض المصنف ايضا ولا الامام لهذا القسم وان وقعت في وقتها فان لم تسبق باداء مختل اي باتيان مثله علي نوع من الخلل فهو الادا فاراد المصنف بالادا المذكور اولا معناه اللغوي وبالادا الثاني معناه الاصطلاحي ويرد علي المصنف قضا الصوم فان الشارع جعل له وقتا معينا لا يجوز تاخيره عنه وهو من حين الفوات الي رمضان السنه الثانيه فاذا فعله فيه كان قضا مع ان حد الادا منطبق عليه فينبغي ان يزيد اولاً فيقول في وقتها المعين اولاً وحينيذ فلا يرد لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا اول وايضا فانه اذا اوقع ركعه في الوقت كانت ادا مع ان صلاته لم تقع في وقتها بل الواقع هو البعض **قوله** والا اي وان سبقت بالادا المختل فهو الاعاده كالصلاه المامور بها والحج المامور به بعد الاتيان بهما علي نوع من الخلل كترك النيه مثلا فان قيل اذا افسد الحج بالجماع فتداركه فانه يكون قضا كما قاله الفقها مع انه اذا اوقع في وقته وهو العمر فالجواب انه انما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا فاما اذا احرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه وتاخيره الي عام اخر ويلزم من ذلك فوات وقت الاحرام به فاذا فاذا اقتضي الحال فعله بعد ذلك فيكون قضا للفوات بخلاف من اتي بحج غير منعقد له وقد سلكوا هذا المسلك ايضا بعينه في الصلاه فقالوا انه اذا احرم بالصلاه وافسدها ثم اتي بها في الوقت فانه يكون قضا يترتب عليه جميع احكام القضا لفوات وقت الاحرام بها لاجل ما قررناه من امتناع الخروج نص علي ذلك القاضي الحسين في تعليقه والمتولي في التتمه والروياني في البحر وغيرهم في باب صفه الصلاه في الكلام علي النيه وقد ذكرته مبسوطا في التناقض الكبير المسمي بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغني عنه واذا تقرر هذا فكلام الاصوليين لا ينافيه فليحمل عليه **قوله** ان وقعت بعده اي وان وقعت العباده بعد وقتها المعين سوا كان الوقت مضيقا او موسعا كما قال في المحصول وَوُجِدَ فيه اي في الوقت سبب وجوبها فانها تكون

قضا

قضا ويدخل فيه ما اذا مات في عنه وليه فانه يكون قضا كما صرحوا به لو توعه بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سياتي **قوله** وَوُجِدَ فيه سبب وجوبها مردود من وجهين احدهما ان النوافل تقضي علي مذهبه مع انه اخرجها باشتراط سبب الوجوب ويدل عليه ايضا انها توصف بالادا والاعاده كما اقتضاه كلامه فانه قسم العباده وهي اعم من الفرض والنفل ولم يقسم العباده بقيد وجوبها ويرد عليه ايضا صلاه الصبي بعد وقتها فانه مامور بالقضا الثاني ان دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضا يتوقف علي السبب لا الوجوب فكيف يجعله هنا مغايرا له حتي يشترطه ايضا مع مضي الوقت فان كان مراده انه لا يوصف بالقضا الا ما كان اداوه واجبا فهو فاسد لانه سيصرح به بعد هذا بقليل بجلسه وقد وقع لصاحب التحصيل مما وقع فيه المصنف فقال وان اديت خارج وقتها المضيق او الموسع له سميت قضا ان وجد سبب وجوب الادا والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لان الامام ذكر في اول التقسيم ان الواجب اذا ادي بعد خروج وقته المضيق او الموسع سمي قضا ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وهاهنا بحثان فذكر الاول ثم قال الثاني ان الفعل لا يسمي قضا الا اذا وجد سبب وجوب الادا مع انه لم يوجد الادا ثم تاره يجب الادا وتاره يمتنع عقلا وتاره يمتنع شرعا الي اخر ما قال فذكر اولا ان القضا هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بتقدم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا علي من قال ان القضا يتوقف علي الوجوب فضم المصنف الثاني الي الاول حاله الاختيار وعطفه عليه ولذلك صاحب التحصيل ظنا منهما انه قيد اخر في المسئله وهو غلط بلا شك نعم كلام الامام يوهم ان النوافل لا تقضي ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر في اول التقسيم ان العباده توصف بالادا والقضا والاعاده ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب اذا ادي في وقته سمي ادا الي اخر ما قال فحملنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت اغلاط عديده لكثير من الشراح في هذه المسئله فاجتنبها واعتمد ما ذكرته **قوله** وجب اداوه الي اخره يعني ان القضا

علي اقسام تاره يكون اداوه واجبا كالظهر المتروك قصدا بلا عذر وتاره لا يجب اداوه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتاره لا يجب ولا يمكن ايضا لكنه اما من جهه العقل كصلاه النايم والمغمي عليه في رمضان من اول الوقت الي اخره لان القصد الي العباده مستحيل عقلا مع الغفله عنها لانه جمع بين النقيضين واما من جهه الشرع كصوم الحايض فان المانع من صومهما هو الشرع لا العقل **قوله** ولو ظن المكلف الي اخره اذا ظن المكلف انه لا يعيش الي اخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التاخير اعتبارا بظنه وصوره ذلك ان يطالب اوليا الدم مثلا باستيفا القود من الجاني بحضره الامام او نايبه ويحضر الجلاد ويامره بقتله ومثله ايضا ما اذا اعتادت المراه ان ترى الحيض بعد مضي اربع ركعات بشرايطها من وقت الظهر فاول الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين في النهايه في الكلام علي مباده المستحاضه اذا تقرر ذلك فان عصى ولم يفعل فاتفق ان اوليا الدم عفوا عنه او لم يات الحيض ففعله في وقته الاصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضا عند القاضي ابي بكر لانه اوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعا واداً عند حجه الاسلام الغزالي لانه واقع في وقته المعين بحسب الشرع واما ظنه فقد تبين خطاوه فلا اعتبار به **قال** السادس الحكم ان ثبت علي خلاف الدليل لعذر فرخصه كحل الميته للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والا فعزيمه **اقول** هذا تقسيم اخر للحكم باعتبار كونه علي وفق الدليل او خلافه وحاصله ان الحكم ينقسم الي رخصه وعزيمه فالرخصه في اللغه التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصه في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بتسكين الخا وحكي ايضا ضمها واما الرخصه بفتح الخا فهو الشخص الاخذ بها كما قاله الامدي وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو الحكم الثابت علي خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت اشاره الي ان الترخص لا بد له من دليل والا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لانه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتا

بل

بل الثابت غيره **قوله** علي خلاف الدليل احترز به عما اباحه الله تعالي من الاكل والشرب وغيرهما فلا يسمي رخصه فانه لم يثبت علي المنع منه دليل كما سياتي في الافعال الاختياريه واطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخص بجواز الفعل علي خلاف الدليل المقتضي للتحريم كاكل الميته وما اذا كان بجواز الترك اما علي خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الفطر في السفر واما علي خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعه بعذر المطر والمرض ونحوهما فانه رخصه بلا نزاع وكلا ابراد عند من يقول انه رخصه وبهذا يعلم ان قول الامدي وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع **قوله** لعذر يعني المشقه والحاجه واحترز به عن شيين احدهما الحكم الثابت بدليل راجح علي دليل اخر معارض له الثاني التكاليف كلها فانها احكام ثابته علي خلاف الدليل ومع ذلك ليست برخصه لانها لم تثبت لاجل المشقه وانما قلنا انها علي خلاف الدليل لان الاصل عدم التكاليف والاصل من الادله الشرعيه وقد صرح القرافي بذلك اعني بكون التكاليف علي خلاف الدليل واحال الاستدلال عليه في شرحي المحصول والتنقيح ولا ذكر لهذا القيد في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل فان قيل الحكم الثابت بالناسخ لا لاجل المشقه كعدم وجوب ثبات الواحد للعشره في القتال ونحوه ليس برخصه مع ان الحد منطبق عليه قلنا لا نسلم فان تسميه المنسوخ دليلا انما هو علي سبيل المجاز **قوله** كحل الميته للمضطر الي اخره يعني ان الرخصه تنقسم الي ثلاثه اقسام واجبه ومندوبه ومباحه فالواجبه اكل الميته للمضطر علي الصحيح المشهور في مذهبنا واما المندوبه فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثه ايام فصاعدا واما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر بقوله واجبا ومندوبا ومباحا من باب اللف والنشر فالاول للاول والثاني للثاني والثالث للثالث وهكذا ذكر ابن الحاجب ايضا وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر بالصوم فالفطر افضل وان لم يتضرر فالصوم افضل وليست للصوم حاله يستوي فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقه المباح فان قيل مراده المباح بتفسير الاقدمين وهو جواز الفعل الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح

المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم ابغض المباح الى الله الطلاق قلنا الوارد ذلك
لما جعله قسما للواجب والمندوب وعطفه عليهما فجعله لذلك دليل على ارادة المستوي
الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحا وهو غير الواجب والمندوب ولكنه
ايضا خلاف الاصطلاح والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والاجاره والمساقاه وشبه
ذلك من العقود فانها رخصه بلا نزاع لان السلم والاجاره عقدان على معدوم ومجهول
والعرايا بيع الرطب بالتمر جوزت للحاجه اليها وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح
فقال وارخص في العرايا ومع كونها رخصه فهي مباحه لا طلب في فعلها ولا في تركها
فيصدق عليها الحد فيقال حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ولا يصح تمثيل المباح بجنس
مسح الخف لان غسل الرجل افضل منه كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون
ومنهم ابن الرفعه في الكفايه والنواوي في شرح المهذب ولا يعلم فيه خلافا قوله والا فعزيمه
اي وان ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر فهو العزيمه فتعلم بذلك ان العزيمه
في الاصطلاح هو الحكم الثابت لا على خلاف الدليل كاباحه الاكل والشرب او على خلاف
الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف واما في اللغه فهو القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل
الشي قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمه وعزيما اذا اردت فعله وقطعت
عليه قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي حزما وههنا بحثان احدهما ان المصنف قد تبع صاحب
الحاصل في جعل الرخصه والعزيمه قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه ايضا مثله وجعلهما
غيرهما ولا من اقسام الفعل منهم الامدي وابن الحاجب والامام قال في المحصول الفعل
الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون عزيمه او رخصه هذا لفظه بحروفه وذكر في
المنتخب ايضا مثله فانه قسم المباح الى الرخصه والعزيمه واراد المباح بتفسير الاقدمين
وهو ما يجوز فعله واجبا كان او غيره فكلام صاحب التحصيل قريب منه ونقل القرافي
عن المحصول انه فسر الرخصه بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمه بجواز
الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول فانه انما فسرهما بالفعل البحث الثاني
ان حد العزيمه في كلام المصنف تدخل فيه الاحكام الخمس والامام فخر الدين في المحصول

وغيره وجعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم
والقرافي خصها بالواجب والمندوب لا غير فقال حدها طلب الفعل الذي لم يشتهر
فيه مانع شرعي قال ولا يمكن ان يكون المباح من العزايم فان العزم هو الطلب المؤكد
فيه ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى والامدي في
الاحكام ومنتهى السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشي في المختصر
الصغير فقالوا العزيمه ما لزم العباد بايجاب الله تعالى وكانهم احترزوا بايجاب الله
تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد

قال الفصل الثالث

في احكامه وفيه مسايل الاولى الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم من امور
معينه كخصال الكفاره ونصب احد المستعدين للامامه وقالت المعتزله الكل
واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به فلا خلاف في المعنى
وقيل الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ورد بان التعيين يحيل ترك
ذلك الواجب والتخيير يجوزه وثبت اتفاقا في الكفاره فانتفى الاول قيل يحتمل ان المكلف
يختار المعين او يعين ما يختاره او يسقط بفعل غيره واجيب عن الاول بانه يوجب
تفاوت المكلفين وهو خلاف النص والاجماع وعن الثاني ان الوجوب محقق قبل اختياره
وعن الثالث ان الاتي بايها ات بالواجب اجماعا اقول عقد المصنف هذا الفصل
لاحكام الحكم الشرعي وجعله مشتملا على سبع مسايل والامام فخر الدين ذكر ذلك
في الاوامر والنواهي وجعل الاربعه الاخيره من هذه المسايل السبع في الاحكام كما ذكر
المصنف واما الثلاثه الاولى فجعلها في اقسامه لا في احكامه فقال النظر الاول في
الوجوب ثم البحث اما في اقسامه او احكامه اما اقسامه فاعلم انه بحسب المامور به
ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب المامور به الى
واجب على التعيين وواجب على الكفايه هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل والتحصيل
والمصنف جعل الكل من احكام الحكم وليس بجيد ثم انه اطلق الحكم وانما هي اقسام للوجوب
خاصه المسله الاولى في انقسام المامور به الى معين ومخير اعلم ان الوجوب

قد يتعلق بشي معين كالصلاه والحج وغير ذلك ويسمي واجبا معينا وقد يتعلق بواحد مبهم
من امور معينه اي بأحدها ويسمي واجبا مخيرا ثم هذا علي قسمين فقسم يجوز الجمع بين
تلك الامور ويكون ايضا افرادها محصوره كخصال الكفاره فان الوجوب تعلق بواحد
من الاطعام والكسوه والعتق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع وقسم لا يجوز الجمع ولا يكون
افراده محصوره كما اذا مات الامام الاعظم ووجدنا جماعه قد استعدوا للامامه اي اجتمعت
فيهم الشرايط فانه يجب علي الناس ان ينصبوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زياده عليه
وذكر المصنف هذين المثالين لاجل هذا المعني ولا يتصور التكليف بواحد مبهم من
امور مبهمه لانه تكليف بما لا يعلمه الشخص ويكون الواجب واحدا مبهما من امور اي
احدها لا بعينه نقله في المحصول والمنتخب عن الفقها فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحا
بموافقتهم ولا مخالفه بل ظاهر كلامه المخالفه لانه ابطل ما استدلوا به ولذلك فعل
صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الامدي عن الفقها والاشاعره وارتضاه واختاره
ايضا ابن الحاجب وذلك ان نقول احد الاشيا قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه
علي كل واحد منها وحينيذ فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان المتواطي موضوع
لمعني واحد صادق علي افراد كالانسان وليس موضوعا لمعان متعدده واذا كان
احد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم فلا استحال فيه التخيير وانما التخيير في الخصوصيات
وهي خصوص الاطعام مثلا او الكسوه او الاعتاق فالذي هو متعلق
الوجوب لا تخيير فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الاتيه
فافهمه واعلم ان المصنف حكي في هذه المسله ثلاثه مذاهب
احدها ما تقدم والثاني ما نقله عن المعتزله ان الامر بالاشيا علي
التخيير يقتضي وجوب الكل علي التخيير قالوا والمراد من قولنا ان
الكل واجب علي التخيير هو انه لا يجوز للمكلف ترك جميع الافراد
ولا يلزمه الجمع بينها وهذا بعينه هو قول الفقها فالخلاف في
المعني وحينيذ فلا حاجة الي دليل يرد عليهم فان قيل الخلاف

في المعني وهو الثواب علي الجمع والعقاب عليه قلنا لا فان الامدي
نقل عنهم في الاحكام انه لا ثواب ولا عقاب الا علي البعض واعلم ان وصف
٢٢ الكل بالوجوب يلزمنا ايضا القول به لان كل حكم يثبت للاعم يثبت للاخص
بالضروره لاشتماله عليه وقد تقدم ان الوجوب ثابت للمسمي احدي
الخصال فيكون ثابتا لكل واحد منها لاشتماله عليه نعم يصدق
علي كل واحد انه ليس بواجب باختيار خصوصه والمذهب الثالث
ان الواجب معين عند الله تعالي غير معين عندنا وهذا القول
يسمي قول التراجم لان الاشاعره يروونه عن المعتزله والمعتزله يروونه عن
الاشاعره كما قال في المحصول ولما لم يعرف قايله عبر المصنف عنه بقوله
وقيل فهذا المذهب باطل لان التكليف بمعين عند الله تعالي غير معين
للعبد ولا طريق له الي معرفته بعينه من التكليف بالمحال وابطله المصنف
بان مقتضي التعيين انه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضي
التخيير جواز العدول عنه الي غيره والجمع بينهما متناقض فاذا ثبت
احدهما بطل الاخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الاول
الذي هو التعيين قوله قيل يحتمل الي اخره اي اعترض الخصم علي الرد المذكور
من ثلاثه اوجه احدها لا نسلم ان مقتضي التخيير يجوز ترك ذلك الواحد المعين لجواز
ان الله تعالي يلهم كل مكلف عند التخيير الي اختيار ما عينه له الثاني انه يحتمل ان الله
تعالي يعين ما يختاره للوجوب الثالث انا لا نسلم ايضا ان التعيين يحيل ترك ذلك
الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسه التي صله
بين السجدتين بجلسه الاستراحه وغسل الرجل بمسح الخف والشاه الواجبه في خمس
من الابل باخراج البعير وشبه ذلك واجاب المصنف عن الاول بانه لو كان الواجب
واحدا معينا ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيا يكون هو الواجب عليه دون غيره
من الخصال فيكون الواجب علي هذا غير الواجب علي الاخر عند اختلافهم في الاختيار

لكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص والاجماع اما النص فلان الاية الكريمة
داله علي ان كل خصله من الخصال مجزئة لكل مكلف واما الاجماع فلان العلما متفقون
علي ان المكلفين سوا في ذلك وان الذي اخرج خصله لو عدل الي الاخري لاجزاته ووقعت
واجبه وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا اتباعه بل تمسكوا بالثاني فقط واجاب عن الثاني
وهو كونه معينا لاختياره بان الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف اجماعا مع ان الواجب في
تلك الحاله لا يستقيم ان يكون واحدا معينا لان الغرض ان التعيين متوقف علي الاختيار
وقد فرضنا ان لا اختيار واجاب عن الثالث بانه لو كان الواجب واحدا معينا والماتي به
بدلا عنه يسقطه لكان الاتي به ليس اتيا بالواجب بل ببدله لكن الاجماع منعقد
علي ان الشخص الاتي باي واحد شا من الخصال هو ات بالواجب اجماعا **قال**
قيل ان اتي بالكل معا فالامتثال اما بالكل فالكل واجب او بكل واحد فتجتمع موثرات
علي اثر واحد او بواحد غير معين ولم يوجد او بواحد معين وهو المطلوب وايضا
الوجوب معين فيستدعي معينا وليس الكل ولا كل واحد ولذا الثواب علي الفعل والعقاب
علي الترك فاذن الواجب واحد معين **اقول** احتج الذاهب الي ان الواجب واحد معين
بان فعل الواجب له صفات وهي اسقاط الفرض وكونه واجبا واستحقاق ثواب الواجب
وتركه ايضا له خاصه وهي استحقاق العقاب وهذه الاربعه تدل علي انه واحد معين
ثم ذكر المصنف هذه الاوصاف علي هذا الترتيب فبدا باسقاط الفرض وعبر عنه
بالامتثال فقال اذا اتي المكلف بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممتثلا
وهذا الامتثال لا جايز ان يكون معللا بالكل من حيث هو كل علي معني انه يكون المجموع هو
العله في اسقاط الواجب وكل واحد جزو من اجزا العله وهو المسمي بالمجموع لانه يلزم ان
يكون الكل واجبا ولا جايز ان يكون معللا بكل واحد هو المسمي بالكل التفصيلي لانه
يلزم اجتماع موثرات وهي الاعتاق والكسوه والاطعام علي اثر واحد وهو الامتثال
وذلك محال لان اسناده الي هذا يستغني به عن استناده الي ذلك واستناده
الي ذلك يستغني به عن استناده الي هذا فيستغني كل منهما عن الاخر ويفتقر

لكل منهما

لكل منهما بدلا عن الاخر فيكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا ولا جايز ان يكون
الامتثال معللا بواحد غير معين لانه لا وجود له اذ كل موجود فهو في نفسه معين ٢٥
ولا ابهام البته في الوجود الخارجي انما الابهام في الذهن فقط فاذا انتفي ذلك كله
تعين ان الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالي مبهم عندنا وهو المطلوب
قوله وايضا الوجوب معين الي اخره هذا دليل ثان علي ان الواجب واحد معين
وهو الوصف الثاني من جمله الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين احدهما
ان الحكم الشرعي متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسه وهو
معني من المعاني فيستدعي محلا معينا يتعلق به ويوصف ذلك المحل بانه واجب لان
غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له ايضا في نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب
لاستحاله اتصاف المعدوم بالصفه الثبوتيه فبطل ان يكون غير معين ولا جايز ان
يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين ان يكون واحدا وهو المطلوب
التقرير الثاني ان الفعل المامور به يسقط الحكم المتعلق بفعل الشخص والوجوب
حكم معين من بين الاحكام الخمسه فيستدعي محلا معينا يسقط به ويأتي ما قلناه
بعينه الي اخره والتقرير الاول هو المذكور في المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه
بعض تغيير للمذكور هنا وصرح الامام بان ذلك فيما اذا اتي بالكل معا ويحتمل فرضه
ايضا قبل الاخراج **قوله** ولذا الثواب علي الفعل والعقاب علي الترك هذا هو الوصف
الثالث والرابع من الاوصاف المتقدمه للواجب الداله علي ان الواجب واحد معين
وتقريره انه اذا اتي بالكل فلا شك في انه يثاب ثواب الواجب وذلك لا جايز ان يكون
علي الكل ولا علي كل واحد ولا علي واحد لا بعينه لما تقدم فتعين ان يكون علي واحد
معين فيكون الواجب واحدا معينا ولذلك اذا ترك الكل لا جايز ان يعاقب
علي الكل ولا علي كل واحد ولا علي واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق الا المعين فثبت
بهذه الادله الاربعه ان الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا واعلم انه لا كلام في
انه يثاب علي الكل اذا اتي بذلك معا انما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه في المحصول

والحاصل وغيرهما فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل
بسبعين درجة قاله امام الحرمين وغيره واوردوا فيه حديثا **قال** والجيب عن الاول
بان الامتثال بكل واحد وتلك معرفات وعن الثاني انه يستدعي احدها لا بعينه
كالمعلول المعين المستدعي علة من غير تعيين وعن الاخيرين انه يستحق ثواب امور
لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها **اقول** شرع في الجواب عن الادلة الثلاثة التي ذكرها القايلون
بان الواجب واحد معين فاجاب عن الدليل الاول وهو قولهم انه اذا اتى بالكل معا فلا جايز
ان يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثاني وهو
حصول الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع موثرات على اثر واحد لان هذه الامور وغيرها من
الاسباب الشرعية علامات لا موثرات واجتماع معرفات على معرف واحد جايز كالعالم
المعرف للصانع ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التاثير بكل واحد جار بعينه في امتناع
التعريف والامتثال به سلمنا لكن هذا الجواب وان افاد الرد على الخصم لكنه يقتضي ايجاب
كل واحد لحصول الامتثال به ومختاره ان الواجب واحد لا بعينه سلمنا انه لا يقتضي ذلك
بل يمكن ان يدعي معه ان الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم بطلانه وان غير المعين
لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح ان تحصل به وان لم يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل
فلا فايدة في هذا التطويل بل كان يجيب ابتدا باختيار القسم الثالث فان الجواب على هذا التقدير
يؤول اليه واعلم ان تسليمه هو الباطل لثلاث امور احدها ان ذلك عين مذهبه لان
اختياره ان الواجب واحد لا بعينه الثاني انه مناقض لقوله بعد ذلك انه يستدعي
احدها لا بعينه الثالث ان غير المعين انما لا يوجد اذا كان مجردا عن المشخصات ويوجد
اذا كان في ضمن تشخص بدليل الكلي الطبيعي كمطلق الانسان فانه موجود مع ان الماهيات الكلية
لا وجود لها **قوله** وعن الثاني اجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم ان الوجوب معين فيستدعي
معينا بانا لا نسلم ذلك بل يستدعي احد الخصال لا بعينه وان كان لا يقع الا في معين واحدها
لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو انه احد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين
مثل الحدث فانه يستدعي علة من غير تعيين وهو اما البول او اللمس او غير ذلك وهذا الجواب

لا ذكر

لا ذكر له في كتب الامام ولا كتب اتباعه وقد تقدم انه مخالف لما سلمه للخصم لكنه صحيح في نفسه
قوله وعن الاخيرين اي واجيب عن الاخيرين وهما الثواب والعقاب بانه اذا اتى بالكل
فيستحق الثواب على مجموع امور لا يجوز تركها ولا يجب فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين
ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال يستحق ثواب وعقاب امور قال
ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق ان يقول لا يخلوا اما ان ياتي بالجميع على الترتيب
او على المعية فان اتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلا على الاول وان اتى بها
معا كان مرتبا على الاعلى ان تفاوتت لانه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره
اليه لا تنقصه وان تساوت فالى احدها وان ترك الجميع عوقب على اقلها لانه لو اقتصر
عليه لاجزاه وهذا الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم وان كان
المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن ان يقال كذا وكذا وذكر جواب المصنف وانما لم يذكر
المصنف الجواب الاخر لان صاحب الحاصل قال انه ضعيف لانه يوجب تعيين الواجب
قال بل الصواب الجواب الاخر وما قاله باطل فانه لا يلزم من تعيينه بعد الايقاع بعينه
في اصل التكليف بدليل ان الاتي باي الخصال شا يكون اتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم
من كلام المصنف مع انها معينة **قال** ترتيب الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع
كاكل المذكي والميتة او يباح كالوضو والتيمم او يسن ككفارة الصوم **اقول** هذا النوع
يسمه بالواجب المخير من حيث ان الحكم فيه يتعلق بامور متعددة وان كان تعلقه بالترتيب
فلما ذكر الواجب المخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذنيب وهو
بالذال المعجمة قال الجوهري ذنب عمامته بالتشديد اذا افضل منه شيا فارخاه
كالذنب وحكى الجوهري ايضا فيه ذنبه يذنبه بالتخفيف اي تبعه يتبعه فهو ذانب
اي تابع فيجوز ان يكون التذنيب ماخوذا من الثاني بعد تضعيفه ليصير متعديا الى اثنين
لعرف وغيره والمعنى انه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل اي اتبعه اياه والامام واتباعه
عبروا عن هذا بقولهم فرع وحاصل ما قال ان الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينيذ ينقسم
الى ثلاثة اقسام قسم يحرم الجمع كاكل المذكي والميتة وهذا واضح وقسم يباح الجمع كالوضو

[illegible] في اصل التكليف

[illegible] ويجوز ان يكون ماخوذا من

والتيمم فان التيمم عند العجز عن الما واجب ولو استعمله ايضا مع الما كان جايزا وقسم يبين ككفاره
المجامع في رمضان فانه يجب عليه اعتاق رقبه فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام
ستين مسكينا ويستحب له الاتيان بالثلاثه وهذه المثل ذكرها الامام واتباعه لكن التمثيل
بالتيمم فاسد لان التيمم مع وجود الما لا يصح والاتيان بالعباده الفاسده حرام اجماعا لكونه
تلاعبا كما صرحوا به في الصلاه الفاسده فان فرض انه استعمل التراب في وجهه ويديه
لا على قصد العباده فلا يكون تيمما وتمثيله ايضا بالكفاره فيه نظر لان الكفاره سقطت
بالاول فلا يسوي بالثاني الكفاره لعدم بقايها عليه فلا يكون كفاره لكن القرب من حيث هي
مطلوبه وفي المحصول ومختصراته ان الاقسام الثلاثه ايضا تجري في الواجب المخير فيحرم
الجمع كنصب المستودين للامامه وتزويج المراه من خاطبين ويباح الجمع كستر العوره
بثوب بعد ثوب ويستحب كخصال كفاره اليمين **قال** الثانيه الوجوب ان تعلق بوقت
فاما ان يساوي الفعل كصوم رمضان وهو المضيق او ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف
بالمحال الا لغرض القضا كوجوب الظهر على الزايل عذره وقد بقي قدر تكبيره او يزيد عليه
فيقتضي ايقاع الفعل في جزو من اجزايه لعدم اولويه البعض وقال المتكلمون يجوز تركه
في الاول بشرط العزم في الثاني والا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بان العزم لو صلح
بدلا لتادي الواجب به وبانه لو وجب العزم في الجزو الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد
ومنا من قال يختص بالاول وفي الاخير قضا وقالت الحنفيه يختص بالاخر وفي الاول
تعجيل وقال الكرخي الاتي في اول الوقت ان بقي على صفه الوجوب يكون ما فعله واجبا والا
نافله واحتجوا بانه لو وجب في اول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف مخير بين ادايه في
اي جزو من اجزايه **اقول** هذا تقسيم اخر للوجوب باعتبار وقته وحاصله ان الفعل
المتعلق بوقت معين ينقسم الى ثلاثه اقسام احدها ان يكون وقته مساويا له لا يزيد
عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق الثاني ان يكون الوقت
ناقصا عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال الا ان يكون لغرض القضا فيجوز
كوجوب الظهر لا على من زال عذره في اخر الوقت كالجنون والحيض والصبي وقد بقي مقدار

تكبيره

تكبيره واطلاق المصنف لفظ القضا فيه نظر لان ذلك مخصوص بما اذا لم يمكن فعل
ركعه في الوقت فان فعل فهي ادا على المشهور عندنا فالاحسن ان يقول الا لغرض التحمل ٢٧
خارج الوقت الثالث ان يزيد الوقت على الفعل وهو الذي يسميه بالواجب الموسع
وفيه خمس مذاهب احدها وهو اختيار الامام واتباعه وابن الحاجب ان الامر بذلك
يقتضي ايقاع الفعل في جزو من اجزا الوقت بلا بدل سوا كان اولا او اخرا لان
قوله صلى الله عليه وسلم الوقت ما بين هذين متناول لجميع اجزايه وليس تعيين بعض
الاجزا للوجوب باولى من تعيين البعض الاخر وهذا هو معنى قول الاصحاب ان الصلاه
تجب باول الوقت وللذي يوخذ من تعليل ما يليه والمذهب الثاني ونقله المصنف عن
المتكلمين يعني اصحاب اصول الدين ان الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزو الاول الا بشرط
العزم على الفعل في الجزو الثاني ونقل الامام في اخر المسله انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزله
وكذلك في المنتخب واختاره الامدي ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي
وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووي في شرح المهذب وغيره ونقل الاصفهاني شارح
المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي انه قول اكثر الشافعيه **قوله** والا لجاز اي احتج
الذاهب الى وجوب العزم بانه لو جاز الترك في اول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في
اول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال ورده المصنف من وجهين احدها
ان العزم لا يصلح ان يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح بدلا لتادى الواجب به لان بدل
الشي يقوم مقامه واذا لم يصلح للبدليه فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل الثاني انه
اذا عزم في الجزو الاول من اجزا الزمان على الفعل فلا يخلوا اما ان يجب العزم في الجزو الثاني
ايضا او لا يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب من غير بدل ويلزم ايضا التخصيص من غير مخصص
وان وجب فقد تعدد البدل وهي الاعزام مع ان المبدل واحد فان قيل قد يكون صالحا للبدليه
في ذلك الوقت لا مطلقا فاذا اتى بالبدل في هذا الوقت فقد سقط عنه الامر بالاصل في هذا
الوقت لا في كل الاوقات قال في المحصول هذا ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل
الا مره واحده فاذا صار البدل قايما مقام الاصل في هذا الوقت فقد صار قايما مقامه في المره الواحده

فيلزم الاستنابة قال في البرهان والذي اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجرد الثاني بل يحكمون
ان العزم الاول ينسحب علي جميع الازمنه المستقبله كانسحاب النيه علي العباده الطويله مع عزوبها
وهذا الذي قاله فيه تبيين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف وهذان المذهبان متفقان علي الاعتراف
بالواجب الموسع والثلثه الاتيه منكره له **قوله** ومنا من قال الي اخره شرع في ذكر المذاهب
الثلاثه المنكره للواجب الموسع احدها ان الوجوب يختص باول الوقت فان فعله في اخره كان قضا
لقوله صلي الله عليه وسلم الصلاة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله والمراد بقوله ومنا اي
من الشافعيه صرح به الامام في المعالم خاصه وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله التبس عليه
بوجه الاصطخري حيث ذهب الي ان وقت العصر والعشا والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار
نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي ممن يقول
ان وجوب الحج علي الفور ان وجوب الصلاة يختص باول الوقت حتي لو اخره عن اول الوقت
الامكان عصي بالتاخير انتهي وهذا يحتمل ايضا ان يكون سبب هذا الغلط والثاني ان الوجوب
يختص باخر الوقت فان فعل في اوله كان تعجيلا ويصير كمن اخرج الزكاه قبل وقتها وهذا الكلام
ان تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعجيل كمن عجل دينا او زكاة وقد
ذكر في البرهان ما يقتضيه لكن نقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القايل انه يقع
نفلا وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا قاله ابن التلمساني في شرح
المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث هو راي الكرخي من الحنفيه ان الاتي بالصلاة في اول الوقت ان ادرك
اخر الوقت وهو علي صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يكن علي صفته بان كان مجنونا او حايضا
او غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضي ذلك ان صفة التكليف
لو زالت بعد الفعل وعادت في اخر الوقت يكون ايضا فرضا وكلام المصنف ياباه لانه شرط
بقاه علي صفة الوجوب الي اخر الوقت وسبقه الامدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب الي هذه
العباره ونقل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين
بالفعل ففي اي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الامدي في الاحكام **قوله**
احتجوا اي احتجت الحنفيه علي اختصاص الوجوب باخر الوقت لانه لو وجب في اوله لما جاز تركه لكنه

يجوز

جب يجوز اجماعا فانتفي ان يكون واجبا الجواب اما هذا ما قاله في المحصول واشار اليه المصنف ان الواجب
الموسع في التحقيق يرجع الي الواجب المخير لان الفعل واجب الادا في وقت ما اما اوله او وسطه
او اخره فيجري مجري قولنا في الواجب المخير ان الواجب اما هذا او ذاك فكما انا نصفهما ٢١
بالوجوب علي معني انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فالحاصل ان
المكلف مخير بين افراد الفعل في المخير وبين اجزا الوقت الموسع ونحن لم نوجب الفعل في اول
الوقت بخصوصه حتي يورد علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده
قال فرع الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضا الفايت فله التاخير ما لم يتوقع فواته
ان اخر لكبر او مرض **اقول** هذا التقسيم في الواجب الموسع مبني علي ثبوته فلذلك
جعله فرعا له وحاصله ان الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضا الفايت اي اذا
فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله علي الفور وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له
التاخير من غير تاقيت اللهم الا ان يتوقع فوات ذلك الواجب اي يغلب علي ظنه فواته
كما صرح به في المحصول قال فان توقع اي ظن الفوات اما لكبر سن او لمرض شديد حرم
التاخير عند الشافعي وما قاله في المرض مسلم وهو معني قول الاصحاب في الفروع انه اذا
خشي العضب تضيق عليه الحج علي الصحيح واما ما قاله في الشيخ فممنوع بل جوز اصحابنا التاخير
مطلقا وحكوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجها ضعيفا في العضبان بعد الموت وصححوا انه
يعصي مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل بهذا التفصيل والامام اعتمد في هذه المقالة علي المستصفي
للغزالي فانها مذكوره فيه **قوله** لكبر او مرض متعلق بقوله يتوقع فواته ويوخذ منه انه لا يحرم
عليه التاخير اذا لم يظن الفوات اصلا او ظنه لكن لا لكبر او مرض بل لغيرهما من الاسباب
التي لا اثر لها شرعا كالتنجيم والمنام **قال** الثالثه الوجوب ان تناول كل واحد كالصلاه
الخمس او واحدا معينا كالتهجد يسمي فرض عين او غير معين كالجهاد ويسمي فرضا علي الكفايه
فان ظن كل طايفه ان غيره فعل سقط عن الكل وان ظن انه لم يفعل وجب **اقول** هذا
تقسيم اخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله ان الوجوب ينقسم الي فرض عين وفرض
كفايه وفرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاه واقتصر الامام واتباعه

عليه وقد يتناول واحدا معينا كالتهجد والضحى والاضحى وغيرها من خصايص النبي صلى الله عليه وسلم
ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي ان وجوب التهجد نسخ في حقه واما فرض الكفايه فهو الذي
يتناول بعضا غير معين كالجهاد وسمي بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود
منه والخروج عن عهدته بخلاف الاول فانه لابد من فعل كل عين اي ذات فلذلك سمي فرض
عين وهذا التقسيم ايضا ياتي في السنه وقد اهمله المصنف فسنه العين كصلاه الضحى وشبهها
وسنه الكفايه كتشميت العاطس والاضحيه في حق اهل البيت **قوله** فان ظن كل ان التكليف
بفرض الكفايه داير مع الظن فان ظن كل طايفه ان غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع وان ظن
كل طايفه ان غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به وياثمون بتركه وان ظنت طايفه قيام غيرها
به وظنت اخرى عكسه سقط عن الاولى ووجب على الثانيه وذلك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد
فانه من فروض الكفايه ولا اثم في تركه والا لزم تاثيم اهل الدنيا فان قيل انما انتفى الاثم لعدم القدره
قلنا فيلزم ان لا يكون فرضا **فايده** جزم المصنف بان فرض الكفايه يتعلق بطايفه غير معينه
والمسله فيها مذهبان احدهما هذا وهو مقتضى كلام الامام في المحصول والثاني وهو الصحيح عند
بن الحاجب واقتضاه كلام الامدي انه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى
كلام المصنف في اخر المسله لانه صرح بالسقوط وقال سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف
على تكليفهم به احتج الاول بانه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل واحتج الثاني بتاثيم الكل
عند الترك اجماعا ولو تعلق بالبعض لما اثم الكل واجابوا عن احتجاج الاول بانا انما اسقطناه
بفعل البعض لحصول المقصود كان يقال طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طايفه
اخرى امر بتحصيل الحاصل وهو محال **قال** الرابعه وجوب الشي مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم
الا به وكان مقدورا عليه قيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما لنا ان التكليف بالمشروط
دون الشرط محال قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر قيل ايجاب المقدمه ايضا
كذلك قلنا لا فان اللفظ لم يدفعه **اقول** الامر بالشي هل يكون امرا بما لا يتم ذلك الشي الا به
وهو المسمى بالمقدمه ام لا يكون امرا به حكى المصنف فيه ثلاثه مذاهب اصحها عند الامام واتباعه
وكذا الامدي انه يجب مطلقا سواء كان سببا وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم

او شرطا

او شرطا وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان السبب شرعيا
كالصيغه بالنسبه الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب او عاديا كحز الرقبه
بالنسبه الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضا شرعيا كالوضوء مثلا او عقليا وهو الذي
يكون لازما للمامور به عقلا كترك اضداد المامور به او عاديا اي لا ينفك عنه عاده كغسل
جزء من الراس في الوضوء والى هذا كله اشار بقوله وجوب الشي يوجب وجوب ما لا يتم الا به
اي التكليف بالشي يقتضي التكليف بما لا يتم الا به فالوجوب الاول والاخير بمعنى التكليف والوجوب
الثاني بمعنى الاقتضا مثال ذلك اذا قال السيد لعبده ايتني بكذا من فوق السطح فلا يتاتى ذلك
الا بنصب السلم والمشي فالمشي سبب والنصب شرط والمذهب الثاني يكون امرا بالسبب دون
الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط والثالث انه لا يكون
امرا لا بالسبب ولا بالشرط واليه اشار بقوله وقيل لا فيهما وانما قيده بقوله فيهما ولم يقل
وقيل لا لان النفي المطلق يدخل فيه جزء الماهيه لانها لا تتم الا به ايضا ومع ذلك فهو
واجب فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الامدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه
بن الحاجب في المختصر الكبير وان كان كلامه في الصغير في اثنا الاستدلال يقتضي ان ايجاب
السبب مجمع عليه واختار اعني بن الحاجب فيما عدا السبب انه ان كان شرطا شرعيا وجب
وان كان غير شرعي كالعقلي والعادي فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف
احدهما ان يكون الوجوب مطلقا اي غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله
كقوله ان صعدت السطح او نصبت السلم فاستقني ما فانه لا يكون مكلفا بالصعود ولا بالنصب
بلا خلاف بل ان اتفق حصول ذلك صار مكلفا بالسقي والا فلا والشرط الثاني ان يكون
ما يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف كما مثلناه فان لم يكن مقدورا له لم يجب عليه
تحصيله كاراده الله تعالى لوقوعه لان فعل العبد لا يقع الا بها وكذلك ايضا الداعيه على
الفعل وهو العزم المصمم عليه وبيانه ان الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعيه والا
لكان وقوعه في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح وتلك الداعيه مخلوقه لله تعالى لا قدره
للعبد عليها اذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام اليها في وقوعها في وقت دون وقت فيلزم

التسلسل وهذا الاحتراز اشار اليه الامام في الكلام على الفروع الاتيه من بعد وصرح به التلمساني في شرح المعالم ثم القرافي والاصفهاني في شرحيهما للمحصول ولا يصح ان يقال احترز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامه الاعضا ونصب السلم ونحوها فان العاجز عنه لا يكون مكلفا بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك احاله لصوره المسله فان الكلام فيما اذا كلف بفعل وكان متوقفا على شي لا قدره له عليه بخلاف الداعيه ونحوها فان عدم القدره عليها لا يمنع التكليف والا لم يتحقق تكليف البته وهل شرط للوجوب الناجز لا بد ان يكون مقدورا للمكلف الا ما قلناه قال الاصفهاني وضابط المقدور ان يكون ممكنا للبشر لكن ذكر الامدي في الاحكام ان المقدور احترازا عن حضور الامام والعدد في الجمعه قوله لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى وتقرير الدليل من وجوه احدها انه اذا كان مكلفا بالمشروط لا يجوز له تركه واذا لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الثاني ما ذكره ابن الحاجب انه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لانه اتى بجميع ما امر به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال الثالث ما ذكره في المحصول ان الامر بالشي لو لم يقتضي وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحاله لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وهذه التقريرات صحيحه لا اعتراض عليها يصح وقد اعترض الامدي وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض وزعموا انه لا محيص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الظرف من التكليف في حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه ان ياتي بالشرط ثم بالمشروط واما الثاني فيحتمل امرين واحدهما هو المراد فلذلك صرحت به في التقرير ولولا خشيه الاطاله لذكرت ذلك كله مبسوطا لكن في هذا تنبيه لمن احب الوقوف عليه قوله قيل يجيء اي اعترض الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز ان يكون التكليف

بالمشروط

المشروط مخصوصا بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فان غايته تقييد الامر ببعض الاحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي الزمتمونا بها واجاب المصنف بان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر اعترض الخصم على ذلك وقال انه معارض بمثله فانك اوجبت المقدمه بمجرد الامر مع ان الظاهر لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر فاجاب المصنف بانا لا نسلم ان ايجاب المقدمه خلاف الظاهر قال في المحصول لان مخالفه الظاهر في اثبات ما يرفعه اللفظ او دفع ما يثبته اللفظ فاما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر اذا علم ذلك فالمقدمه لم يتعرض لها اللفظ بنفي ولا اثبات فايجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحاله وجود الشرط دون حاله عدمه فانه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال قال تنبيه مقدمه الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضو للصلاه او عقلا كالمشي للحج او العلم به كالاتيان بالخمس اذا ترك واحده ونسي وستر شي من الركبه لستر الفخذ اقول اعلم ان الامام جعل هذا فرعا وجعله المصنف تنبيها وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه اما التقسيم فلان مدلوله اظهار الشي الواحد على وجوه مختلفه ووجوده هنا واضح واما التنبيه فالمراد منه ما ينبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وها هنا كذلك لان توقف الشي على مقدمته اعم من كونه توقف عليها من جهه الوجود او من جهه العلم بالوجود اما شرعا او عقلا فلما لم يكن هذا منصوصا عليه بخصوصه وخيف ان يغفل عنه الناظر قيل تفطن وتنبه لذلك واما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا تحت اصل كلي وهو حاصل ها هنا لان كل واحد من هذه الاقسام المستفاده من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق وحاصل ما قاله المصنف ان مقدمه الواجب قسمان احدهما ان يتوقف عليها وجود الواجب اما من جهه الشرع كالوضو للصلاه اذ العقل لا مدخل له في ذلك واما من جهه العقل كالمشي الى الحج هكذا ذكر المصنف والصواب التعبير بالسير او بقطع المسافه كما قاله في المحصول لا بالمشي والقسم الثاني ان يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاه من الخمس ونسي عينها فانه

يلزمه ان يصلي الخمس لان العلم بالاتيان بالمتروك لا يحصل الا بعد الاتيان بالخمس فالاربعه مقدمه
للواجب لكن هذه المقدمه لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدرناه لانه قد يصادف
ان يكون المفعول اولا هو الواجب ومن ذلك ايضا وجوب ستر شي من الركبه ليتحقق ستر الفخذ
وانما اتى المصنف بهذين المثالين لما اشار اليه في المحصول وهو ان الاول قد كان الواجب
فيه متميزا عن المقدمه ولكن طرا عليه الابهام والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمه اصلا
لاجل ما بينهما من التقارب وللك ان تفرق ايضا بان الواجب في الاول ملتبس بالمقدمه
فاما الثاني فلا غير انه لا يمكن عاده الا بفعله **قال** فروع الاول لو اشتبهت المنكوحه
بالاجنبيه حرمتا على معنى انه يجب الكف عنهما الثاني لو قال لاحداهما طالق حرمتا تغليبا
للحرمه والله تعالى يعلم انه سيعين احداهما لكن ما لم يعين لم يتعين الثالث الزايد على
ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا لم يجز تركه **اقول** جعل المصنف
هذه الثلاثه فروعا للاصل المتقدم وهو وجوب المقدمه التي يتوقف عليها العلم
بالاتيان بالواجب وتفريع الاول والثاني واضح واما الثالث ففيه كلام ياتي وستعرف الجميع
الفرع الاول اذا اشتبهت زوجته باجنبيه حرمتا جميعا على معنى انه يجب الكف
عن وطيهما جميعا احدهما لكونها اجنبيه والاخرى لاشتباهها بالاجنبيه ووجه تفريعه
ان الكف عن الاجنبيه واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجه وانما فسر المصنف
تحريمهما بالكف عنهما لان تحريم الزوجه ليس بالذات بل للاشتباه وهذا الذي يشير اليه
لا تحقيق فيه فان المراد بتحريم الاجنبيه ايضا انما هو الكف لا تحريم ذاتها الفرع الثاني
اذا قال لزوجتيه احداكما طالق قال في المحصول فيحتمل ان يقال يبقى حل وطيهما لان الطلاق
شي معين فلا يحصل الا في محل متعين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع امر
له صلاحيه التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان
تغليبا لجانب الحرمه هذا كلامه وذكر مثله في المنتخب ايضا وقد جزم المصنف بالثاني مع
ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السوي وتفريع هذا يعرف
مما قبله والفرق بينهما ان احدى المراتين في الصوره الاولى ليست محرمه بطريق الاصاله بل

للاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما في ذلك سوا ولهذا اخرناه وايضا فانه ليس قادرا على ازاله التحريم
في الاول بخلاف الثاني **قوله** والله يعلم الى اخره جواب عن سوال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه ان الله
تعالى يعلم المراه التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المحرمه والمطلقه في علم الله تعالى وانما هو
مشتبه علينا هذا حاصل ما قاله الامام وهو اعتراض على ما ذكره اولا من حلهما جميعا واقتضى
كلامه الميل اليه وذلك لانه اذا تقرر بما قاله ان احداهما مطلقه والاخرى مشتبهه بها فتحرما
جزما كما سبق في الفرع قبله ولا يبقى للاباحه مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضا
على القايل الاخر وهو الذاهب الى التحريم لانه على وفقه لا على عكسه وجوابه ما ذكره المصنف
وهو ان الله تعالى يعلم الاشيا على ما هي عليه فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين لانه الواقع اذ لو
علمه متعينا مع انه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى اذا تقرر ذلك فنقول لا شك
ان الزوج ما لم يعين المطلقه لم تتعين في نفسها واذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينه
وان كان يعلم ان هذه هي التي ستتعين واما كونه يعلمها متعينه حتى تكون هي المطلقه فلا واذا
علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت ان الواقع في المنهاج خطا فان هذا اعتراض
على الاباحه وهي غير مذكوره فيه وكان المصنف توهم انه اعتراض على التحريم لذكره عقبه
في المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التامل الفرع الثالث القدر الزايد على الواجب
الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الراس والطمانينه وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم
به المصنف لانه يجوز تركه وفي المحصول والمنتخب انه الحق وفي الحاصل ان مقابله خطا
وهذه المسله فيها اختلاف مشهور عندنا واضطراب في كلام من نقل كلامه وقد ذكرت
نظاير المسله والاضطراب الواقع فيها وفوايد الخلاف في باب صفه الوضو من كتاب الجواهر
ثم ذكرته ايضا ابسط من ذلك في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغني
عنه ووجه تفريع هذا القاعده المتقدمه هو ان الواجب لا ينفك غالبا عن حصول زياده
فيه فتكون هذه الزياده مقدمه للعلم بحصوله وللك ان تقول اذا كان هذا الزايد عند المصنف
مقدمه للواجب فيلزم ان يكون واجبا كستر شي من الركبه وانظاره على ما تقدم في القاعده
وحينيذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضا لما تقرر عنده فيما لا يتم الشي الا به الا

مشروط بتصوره ويغفل بضم الفا كما ضبطه الجوهري قال ومصدره غفلة وغفولا واجاب
المصنف بوجهين احدهما لا نسلم امكان الايجاب للشي مع الغفله عن نقيضه لان المنع من
النقيض جزو من ماهيه الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الايجاب بدونه لاستحاله وجود
الشي بدون جزيه واذا استحال وجوده بدونه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك
فيكون متصورا للترك لا محاله وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم الثاني سلمنا
ان النقيض قد يكون مغفولا عنه لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون منهيا عنه فانه ينتقض
بوجوب مقدمه الواجب اي ما لا يتم الا به فانه واجب كما تقدم مع ان الموجب قد يكون
غافلا عنه فكذلك حرمه النقيض **قال** السادسه الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا
للغزالي لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع
المنع من الترك قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا لا وان سلم فيتقوم بفصل
عدم الحرج **اقول** اذا اوجب الشارع شيا ثم نسخ وجوبه فيجوز الاقدام عليه
عملا بالبراءه الاصليه كما اشار اليه في المحصول في اخر هذه المسله وصرح به غيره
ولكن الدليل الدال على الايجاب قد كان ايضا دالا على الجواز كما سياتي تقريره فدلالته على
الجواز هل هي باقيه ام زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي انها لا تبقى بل
يرجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءه الاصليه او الاباحه او التحريم وصار الوجوب
بالنسخ كان لم يكن هكذا جزم به في المستصفى وقال الامام واتباعه والجمهور انها باقيه
ومرادهم اولا بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سياتي وقد صرح به المصنف في
اخر المسله وهو الذي صرح الغزالي ايضا بعدم بقايه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما
معنويا على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني وصوره المسله ان يقول الشارع نسخت الوجوب
الترك او رفعت ذلك فاما اذا نسخ الوجوب بالتحريم او قال رفعت جميع ما دل عليه الامر
السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا **قوله** لان الدال على الدليل على بقا
الجواز ان الجواز جزو من ماهيه الوجوب لان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك
وان شيت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على الترك فاللفظ الدال على الوجوب

دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك
اذ المركب يرتفع بارتفاع جزيه واذا تقرر انه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه وللك ان تقول
الدليل الرافع للمنع من الترك ان لم يرفع ايضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا لانه
اخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام وايضا فالمدعى بقاوه هو
الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى
الا بزياده اخرى تاتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك الزياده ايضا فليس مطابقا
للدعوى كما سياتي ايضاحه **قوله** قيل الجنس الى اخره هذا يحتمل ان يكون ابطالا للدليل
السابق ويحتمل ان يكون دليلا للغزالي وتقرير الاول ان يقال لا نسلم ان الناسخ لا ينافي
الجواز لان كل فصل فهو عله لوجود الحصه التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه
يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانيه مثلا واليه اشار بقوله يتقوم بالفصل
اي يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام اهل بيته بكسر القاف اي الذي معهم شانهم
حكاه الجوهري اذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعله
في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز
لان المعلول يزول بزوال علته وفي ذلك يقول بعضهم اياس حياتي جنس فصل وصاله
ومن عيشتي ملزوم لازم قربه ايوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به
فثبت ان الناسخ ينافي الجواز التقرير الثاني ان يقال الدليل على ان الجواز لا يبقى وذلك ان كل
فصل فهو عله الى اخره ثم اجاب المصنف بوجهين احدهما واليه اشار بقوله قلنا لا اي لا نسلم
ما قاله ابن سينا من ان الفصل عله للجنس فقد خالفه الامام وقال انهما معلولان لعله واحده
وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكميه ويحتمل ان يكون المراد انا لا نسلم ان هذا الفصل الخاص
وهو الحرج على الترك عله لهذا الجنس الخاص وهو الجواز لانهما حكمان شرعيان والاحكام قديمه
فلا يكون احدهما عله للاخر الثاني سلمنا انه عله له لكن لا نسلم انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل
ارتفاع الجنس لان للجواز لازمين احدهما الحرج على الترك والثاني عدم الحرج عليه فاذا زال الاول
خلفه الثاني وهذا الثاني استفدناه من الناسخ لانه اثبت رفع الحرج عن الترك فالماهيه الحاصله

ان يريد بي لونها مقدمه قال الخامسه وجوب الشي يستلزم حرمه نقيضه لانه
جزوه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن قالت المعتزله والثر اصحابنا الموجب قد يغفل عن نقيضه
قلنا لا فان الايجاب بدون المنع من النقيض محال وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمه اقول
هذه هي المسله المعروفه بان الامر بالشي نهي عن ضده وفيها ثلاث مذاهب مشهوره ممن حكاها
امام الحرمين في البرهان احدها ان الامر بالشي هو نفس النهي عن ضده فاذا قال مثلا تحرك
فمعناه لا تسكن واتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحده بالقرب
والبعد بالنسبه الي شيين وهذا المذهب لم يذكره المصنف والثاني انه غيره ولكنه يدل عليه
بالالتزام وعلي هذا فالامر بالشي نهي عن جميع اضداده بخلاف النهي عن الشي فانه امر بواحد
اضداده وشرط كونه نهيا عن ضده ان يكون الواجب مضيقا كما نقله شراح المحصول عن
القاضي عبد الوهاب لانه لا بد ان ينهي عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتصور
الانهاء عن الترك الا بالاتيان الماموربه فاستحال النهي مع كونه موسعا وهذا المذهب هو
كونه يدل بالالتزام نقله صاحب الافاده عن اكثر اصحاب الشافعي واختاره الامدي ولذا الامام
واتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بان الامر بالشي نهي عن ضده فدخل في كلامهم المندوب
الا المصنف فانه عبر بقوله وجوب الشي يستلزم حرمه نقيضه وسبب تعبيره بهذا ان
الوجوب قد يكون ماخوذا من غير الامر كفعل الرسول والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب
اعم من هذا الوجه عبر به واما كراهه ضد المندوب فان المصنف قد لا يراه وذلك لانا اذا
قلنا ان الامر بالشي نهي عن ضده فهل يكون خاصا بالواجب فيه قولان شهيران حكاهما الامدي
وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح انه لا فرق كما صرح به الامدي وغيره والمذهب الثالث
انه لا يدل عليه البته واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزله والكثر الاصحاب تبعا
لصاحب الحاصل واما الامام في المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزله والكثير من اصحابنا
وفائده الخلاف من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهيي فانت طالق ثم قال قومي فقعدت
ففي الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعده صرح به الرافعي في الشرح الصغير
وفي المسله اختلاف في الترجيح مبسوطا مذكورا في المهمات قوله لانه جزوه اي الدليل علي

ان وجوب الشي يستلزم حرمه نقيضه ان حرمه النقيض جزو مماهيه الوجوب اذ الوجوب
مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضعه فاللفظ الدال علي الوجوب يدل
علي جزءه النقيض بالتضمن وهذا الدليل اخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام واقام
الدليل علي التضمن لان الجزو يستلزم الكل وبالجمله فهو دليل باطل وممن نبه علي بطلانه
صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف علي مقدمه وهو انه اذا قال السيد مثلا
لعبده اقعد فههنا امران منافيان للماموربه وهو وجود القعود احدهما مناف له بذاته
اي بنفسه وهو عدم القعود لان المنافاه بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال علي القعود
دال علي النهي عن عدمه او علي المنع منه بالذات والثاني مناف له بالعرض اي بالاستلزام
وهو الضد كالقيام مثلا او الاضطجاع وضابطه ان يكون معنى وجوديا يضاد الماموربه
ووجه منافاته بالاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض القعود
فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع
النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال علي القعود يدل علي النهي عن الاضداد الوجوديه كالقيام
مثلا بالالتزام والذي يامر قد يكون غافلا عنها هكذا ذكره الامام في المحصول وغيره وفي
المسله قول اخر ان المنافاه بين الضدين بالذات اذا علمت ذلك فقول المصنف وجوب
الشي يستلزم حرمه نقيضه لانه جزوه لقايل ان يقول ان اراد بذلك انه يدل علي المنع
من اضداده الوجوديه فهذا مسلم ولكن لا نسلم انه جزو من ماهيه الوجوب بل جزوه المنع
من الترك وان اراد به انه دال علي المنع من تركه فليس محل النزاع اذ لا خلاف ان الدال علي الوجوب
دال علي المنع من الترك لانه جزوه والا خرج الواجب عن كونه واجبا بل النزاع في دلالته علي المنع
من اضداده الوجوديه كما اقتضاه كلام الامام فيلزم اما فساد الدليل او نصبه في غير محل
النزاع واذا اردت اصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقا للمدعي فقل الامر دال علي المنع من الترك
ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضداد فيكون الامر دالا علي المنع من الاضداد بالالتزام
وهو المدعي قوله قالت المعتزله اي استدلت المعتزله علي ان الامر بالشي ليس نهيا عن ضده
ان الموجب للشي قد يكون غافلا عن نقيضه فلا يكون النقيض منهيا عنه لان النهي عن الشي

بعد النسخ مركبه من قيدين احدهما زوال الحرج من الفعل وهو مستفاد من الامر والثاني زوال الحرج
عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهيه هي المندوب او المباح هكذا ذكره في المحصول
وهو معنى ما قاله المصنف واستفدنا من كلامه انه اذا نسخ الوجوب بقي الاباحه او الندب من
الامر وناسخه لا من الامر فقط فينبغي ان تكون الدعوي لهذه الصيغه وهذا الكلام هو الذي
سبق الوعد بذكره قال صاحب الحاصل وفي هذه المسله بحث دقيق ولعله يشير الي شي
من هذا او الي مقاله بن سينا السابقه فانها غير مذكوره في المحصول ولا في مختصراته
واما فايده هذا الخلاف من الفروع فهو دليل موضع بطل الخصوص هل يبقي العموم من ذلك
ما اذا وجد المنافي للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيره كالاحرام قبل الزوال بالظهر
ومن ذلك ما اشار اليه الغزالي في الوسيط وهو ما اذا احال المشتري البايع بالثمن علي
رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فان الحواله تبطل علي الاصح ولكن هل للمحتال قبضه للمالك فيه
خلاف وجه الجواز الحواله متضمنه لجواز الاخذ والمنافي ورد علي خصوص الحواله فيبقي
الجواز وهذه المسله قد اشار اليها الامدي وبن الحاجب بقولهما المباح ليس جنسا للواجب
ولكن هذه الترجمه غير محل النزاع قال السابعه الواجب لا يجوز تركه قال الكعبي فعل
المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقها يجب الصوم علي الحايض
والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وايضا عليهم القضا بقدره
قلنا العذر مانع والقضا يتوقف علي السبب لا الوجوب والا لما وجب قضا الظهر علي من
نام جميع الوقت اقول قد عرفت فيما تقدم ان الوجوب هو اقتضا الفعل مع المنع من الترك
فيستحيل كون الشي واجبا مع كونه جايز الترك لاستحاله بقا المركب بدون جزويه وذكره
المصنف ذلك توطيه للرد علي طايفتين احدها الكعبي واتباعه والثانيه الفقها فاما الكعبي
فادعي ان المباح واجب مع كونه جايز الترك واستدل بان فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام
واجب فينتج ان فعل المباح واجب قوله قلنا لا اي لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام
قال في الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم من فعل المباح ترك الحرام
ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام

والاخص غير الاعم فلا يكون المباح ترك الحرام بل هو شي يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيله لترك الحرام وان كان للواجب وسايل
فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فبطل دعوي
الكعبي وهذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان يكون المباح واجبا على التخيير
فالواجب على التخيير واجب على الجمله وهل فرد يقع منه يكون واجبا بلا خلاف كما تقدم في خصال
الكفاره لكن تخصيص الكعبي بالمباح لا معني له بل هو غير حتي في المكروه ولاجل ضعف هذا
الجواب قال الامدي وبن برهان وبن الحاجب انه لا يخلص مما قاله الكعبي مع التزام ان ما
لم يتم الواجب الا به فهو واجب واما الفقها فقال كثير منهم يجب الصوم علي الحايض والمريض
والمسافر لوجهين احدها انهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالي
فمن شهد منكم الشهر فليصمه الثاني ان القضا يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب ان يكون بدلا
عنه لغرامه المتلفات والجواب عن الاول ان شهود الشهر انما يكون انما يكون موجبا للصوم
عند انتفا الاعذار المانعه من الوجوب والعذر هاهنا قايم فلذلك امتنع القول بالوجوب
وعن الثاني ان القضا موقوف يتوقف علي سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا علي وجود
الوجوب اذ لو توقف علي نفس الوجوب لما كان قضا الظهر مثلا واجبا علي من نام جميع
الوقت لانه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف الغافل والامام واتباعه
لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما اجاب المصنف بل استدلوا الي المعارضه بما هو اقوي وهو جواز
الترك كما قرره المصنف اولا قوله وقال الفقها هي عباره صاحب الحاصل والصواب
عباره الامام في المحصول والمنتخب فانه قال وقال كثير من الفقها ثم قال بعد ذلك وعندنا
انه لا يجب علي الحايض والمريض اصلا واما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين اما رمضان
او شهر غيره وايهما اتي به كان هو الواجب كما في خصال الكفاره هذا ما قاله في المحصول والمنتخب
وفيه نظر فان المريض ايضا يجوز له الصوم فيكون مخيرا واذا كان مخيرا فيكون كالمسافر
الا ان يفرض ذلك في مرض يقضي به الصوم لهلاك نفسه او عضوه فانه يحرم عليه الصوم
قال الغزالي في المستصفي فلو صام والحاله هذه يحتمل ان لا يجزيه لانه حرام ويحتمل تخريجه علي

الصلاه في الدار المغصوبه قال الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم
والمحكوم عليه وبه وفيه ثلاثه فصول الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع دون العقل لما بينا
من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح اقول اركان الحكم ثلاثه الحاكم والمحكوم
عليه والمحكوم به فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثه فصول لكل منها فصل الفصل الاول
في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعره فلا تحسين ولا تقبيح الا بالشرع واعلم ان الحسن والقبح قد
يعني ترتب الثواب والعقاب وقد يراد بهما ملايمه الطبع ومنافرته كقولنا انقاذ الغرقى حسن
واخذ الاموال ظلما قبيح وقد يراد بهما صفه الكمال وصفه النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح
ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعا للامام وغيره وانما النزاع في الحسن
والقبح بمعني ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهب المعتزله الي انهما عقليان
بمعني ان العقل له صلاحيه الكشف عنهما وانه لا يفتقر الي الوقوف علي حكم الله تعالى
الي ورود الشرايع لاعتقادهم وجوب مراعاه المصالح والمفاسد وانما الشرايع مؤكده
لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضروره كالعلم بحسن الصدق النافع او بالنظر كحسن الصدق
الضار فاما ما لا يعلمه العقل بالضروره ولا بالنظر كصوم اخر يوم من رمضان وتحريم
اول يوم من شوال فان الشرايع مظهره لحكمه لمعني خفي علينا فتلخص ان الحاكم حقيقه
هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته ام لا وكلام الكتاب
يوهم خلاف ذلك وقد احال المصنف ابطال مذهبهم علي ما قرره في كتاب المصباح فان اللايق
بذلك هو اصول الدين وحاصل ما قاله فيه ان افعال العباد منحصره في الاضطرار والاتفاق
ومتي كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح بيان الانحصار ان المكلف ان لم يكن قادرا علي الترك
فهو الاضطراري وان كان قادرا علي تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا علي المرجح فهو الاتفاقي
وان كان موقوفا علي المرجح فكذلك المرجح ان كان من الله تعالي لزم كون الفعل اضطراريا وان كان
من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح اخر لزم ان يكون الفعل اتفاقيا وان كان لمرجح
فان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالي لزم كونه اضطراريا فثبت ان افعال العبد
منحصره في الاضطرار والاتفاق وحينيذ فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم علي انه

لا يوصف بذلك الا الافعال الاختياريه وللفضلاء علي هذه النكته اسوله كثيره مذكوره في
المبسوطات قال فرعان علي التنزل الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا اذ لا تعذيب
قبل الشرع لقوله تعالي وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا ولانه لو وجب لوجب لا لفايده
للمشكور وهو منزه او للشاكر في الدنيا وانه مشقه بلا حظ او في الاخره ولا استقلال
للعقل بها قيل يدفع ظن ضرر الاجل قلنا قد يتضمنه لانه تصرف في ملك الغير
وكالاستهزا لحقاره الدنيا بالقياس الي كبريايه ولانه ربما لا يقع لايقا قيل ينتقض بالوجوب
الشرعي قلنا ايجاب الشرع لا يستدعي فايده اقول لما ابطل الاصحاب قاعده التحسين
والتقبيح العقلي لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال الاختياريه
قبل البعثه قال في المحصول لكن جرت عاده الاصحاب بعد ذلك ان يتنزلوا ويسلموا لهم
صحه القاعده فيبطلوا مع ذلك كلامهم في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل علي ابطال
حكم العقل فيهما وحاصله يرجع الي تخصيص قاعده الحسن والقبح العقليين باخراج بعض افرادها
لمانع كما وقع ذلك في القواعد السمعيه قوله علي التنزل اي علي الافتراض وسمي بذلك
لان فيه انتقالا من مذهبنا الحق الذي هو اعلا رتبه الي مذهبهم الباطل الذي هو في غايه
الانخفاض واعلم ان المصنف قد اقام الدليل علي ابطال حكم العقل في الفرع الاول واما
الفرع الثاني فانه ابطل ادلته فقط كما ستراه ولا يلزم من ابطال الدليل المعين ابطال المدلول
الفرع الاول ان شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزله والامام فخر الدين في كتبه الكلاميه وليس
المراد بالشكر هو قول القايل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستخبثات العقليه
والاتيان بالمستحسنات العقليه والمنعم هو الباري سبحانه وتعالي والدليل علي عدم الوجوب النقل
والعقل اما النقل فقوله سبحانه وتعالي والدليل علي عدم الوجوب وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا
فانتفا التعذيب قبل البعثه دليل علي انه لا وجوب قبلها لان الواجب هو الذي يصح ان يعاقب
تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا فان قيل عدم العقاب لا يدل
علي عدم الوجوب لجواز العفو قلنا المنفي هو صحه التعذيب لان قولنا ما كان لزيد ان يفعل
كذا فيه اشعار بذلك وايضا فان الخصم يقول بانه يجب التعذيب قبل التوبه فالزمناه به

لان الحكم قديم عنده ولا يتوقف تعلقه علي البعثه لتجويزه التكليف بالمحال اقول هذا هو الفرع
الثاني من الفرعين الذي اشار اليهما بقوله فرعان علي التنزل وحاصله ان الافعال الصادره من
من الشخص قبل بعثه الرسل ان كانت اضطراريه كالتنفس في الهوا وغيره ففي المحصول والمنتخب
انها غير ممنوع منها قطعا قال في المحصول الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وعبر بعض الشارحين
وصاحب التحصيل عن هذا انه مادون فيه وفيه نظر فسياتي في اخر هذه المسله ان عدم
المنع لا يستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحه والاباحه حكم شرعي لا يثبت الا بالشرع والفرض
عدم وروده واما الافعال الاختياريه كاكل الفاكهه وغيرها فهي مباحه عند المعتزله البصريه
وبعض الفقها اي من الشافعيه والحنفيه كما في المحصول والمنتخب ومحرمه عند المعتزله البغداديه
وطايفه من الاماميه وابي علي بن ابي هريره من الشافعيه وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو بكر
الصيرفي من الشافعيه الي انها علي الوقف واختاره الامام فخر الدين واتباعه فان قيل سياتي في اخر
الكتاب ان الاصل في المنافع الاباحه علي الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بادله سمعيه
ولم يحرر المصنف مذهب المعتزله وقد حرره الامدي في الاحكام وتبعه عليه ابن الحاجب فقال
محل هذا الخلاف عندهم في الافعال التي لا دلاله للعقل فيها علي حسن ولا قبح فان اقتضي ذلك
انقسمت الي الاحكام الخمسه لان ما يقضي الحكم العقل بحسنه ان لم يترجح وجوده علي تركه فهو
المباح وان لم يترجح نظر ان لحق تاركه الذم فهو الواجب والا فهو المندوب وما يقتضي العقل
بقبحه ان لحق فاعله الذم فهو الحرام والا فهو المكروه قوله وفسره الامام اي فسر الامام
فخر الدين هذا الوقف الذي ذهب اليه الشيخ بعدم الحكم اي لا حكم في الافعال الاختياريه قبل
الشرع فبحث المصنف معه في هذا فقال الاولي ان يفسر بعدم العلم بالحكم اي بالحكم ولكن لا
نعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عند الاشعري ثابت قبل وجود الخلق
وكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثه والضمير في قوله عنده يعود الي الاشعري
وفي بعض الشروح انه عايد الي الامام وهو مردود لان تفسير القول راجع الي مقتضي قاعده
قايله لا لمعتقد مفسره ثم ان المصنف استشعر سوالا علي هذا البحث فاجاب عنه وتقرير
السوال ان يقال تعلق الحكم بالافعال الاختياريه حادث فيجوز ان يكون مراد الامام بعدم

الحكم قبل البعثه عدم التعلق كما تقدم مثله في اول الكتاب في قولنا حلت المراه بعد ان لم تكن ان معناه
حدث تعلق الحل لا الحل نفسه فالجواب ان التعلق لا يتوقف تحققه علي البعثه ايضا عند
الاشعري لجواز التعلق قبل الشرع وان لم يعلم المكلف اذ غايه ما يلزم منه انه تكليف بالمحال
وهو جايز علي رايه كما سياتي هذا حاصل كلام المصنف فاما قوله وفسره الامام بعدم الحكم
فممنوع فان عبارته في اول هذه المسله ثم هذا الوقف تاره يفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون
وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتاره بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان هناك حكم فلا ندري
انه اباحه او حظر هذه عبارته وليس فيه لها هنا اختيار بشي من هذه الاحتمالات التي نقلها ثم انه في
اخر المسله اختار تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحكم
هو الحظر او الاباحه هذا لفظ الامام في المحصول بحروفه وذكر مثله ايضا في المنتخب ولعل الذي
اوقع المصنف في هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال في اختصاره للمحصول ثم التوقف
مره يفسر بانا لا ندري الحكم ومره بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته واما قوله والاولي ان
يفسر بعدم العلم فعبارته غير مفهمه للمراد لانها تحتمل ثلاثه امور احدها انا لا نعلم هل فيها
حكم ام لا الثاني ان نعلم ان هناك حكما ولكن لا نعلمه بعينه الثالث ان نعلم ايضا ان هناك
حكما ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العباره ان يكون المراد اما عدم العلم به او بعينه
او بتعلقه فاما الاول فلا يصح ارادته واما الثالث فكذلك ايضا لانه لو احتمل توقف التعلق
علي البعثه لصح الاعتراض المتقدم الذي استشعره فاجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله
ان الذي حاول ارشاد الامام اليه قد ذكره الامام بعينه بعباره هي احسن من عبارته
واما قوله ولا يتوقف تعلقه الي اخره لانه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال ان يكون
التعلق سابقا علي البعثه لانه لو لزم من ذلك لكان لزم ان يكون التكليف بالمحال واجبا
عنده وهو باطل بل قام الدليل علي ان هذه الصوره لم تقع وهو قوله تعالى وما كنا معذبين الايه ثم
ان هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل
قال احتج الاولون بانها انتفاع خال عن اماره المفسده ومضره المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وايضا المواكل اللذيذه خلقت لغرض ما

وعلي هذا فالملازمه بين نفي التعذيب وعلي عدم الوجوب الزاميّة وعلي الاول حقيقيه وبرهانيه
ولك ان تقول هذه الايه تدل علي ابطال حكم العقل مطلقا لانها نفت التعذيب لا في شكر
المنعم فقط وهو خلاف المقصود لان البحث علي تقدير تسليم حكم العقل وللمعتزله ايضا
هاهنا اعتراضات فقولهم يحتمل ان يكون المنفي هو مباشر التعذيب فانه مدلول وما كنا
او المنفي وقوعه قبل البعثه لا وقوعه مطلقا فقد يتاخر للقيامه او الرسول هو العقل واما الدليل
الثاني وهو الدليل العقلي فلانه لو وجب لامتنع ان يجب لا لغايه لانه عبث والعقل لا يوجب
العبث ولان المعقول من الوجوب ترتب الثواب علي الفعل والعقاب علي الترك فاذا لم يتحقق
ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع ايضا ان يجب لغايه لان تلك الغايه لا جايز ان تكون راجعه
للمشكور وهو الباري سبحانه وتعالي لان الغايه اما جلب منفعه او دفع مضره والباري
تعالي منزه عن ذلك ولا الي الشاكر في الدنيا لان الاشتغال بالشكر هنه عاجله ومشقه علي
النفس لا حظ لها فيه ولا في الاخره ايضا لان العقل لا يستقل بمعرفه الغايه في الاخره
او بمعرفه الاخره نفسها دون اخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الاخير
في كلام الامام ولا اتباعه ولقايل ان يقول لا نسلم انحصار القسمه في عود الغايه الي الشاكر
والمشكور بل لا بد من ابطال عودها الي غيرهما ايضا سلمنا قال الامدي في الاحكام
فقد يكون الغايه راجعه الي الشاكر في الدنيا وكون الشكر مشقه لا ينفي حصول فايده
مترتبه عليه كاستمرار الصحه وسلامه الاعضا الباطنه والظاهره وزياده الرزق ودفع
اللحظ الي غير ذلك مما لا يحصر بل الغالب ان الفوايد لا تحصل الا بالمشاق فقد يكون
الشكر سببا للشي من هذه الفوايد علي معني ان يكون شرطا في حصوله وايضا فقد يكون الشي
ضررا ويكون دافعا لضرر اعظم منه كقطع اليد المتاكله **قوله** قيل يدفع ظن ضرر الاجل
هذا اعتراض للمعتزله علي قولنا لا فايده فيه فقالوا بل له فايده وهو الخروج عن العهده بيقين فانه
يجوز ان يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول ان اتيت به سلمت من العقوبه وان تركته فقد يكون
اوجبه علي فيعاقبني فيكون الاتيان به يدفع احتمال العقوبه وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لان الظن
هو الغالب ولا غالب انما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزله

فيقال

فيقال الاتيان بالشكر يرفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالاتيان بالشكر واجب
والجواب ان الشكر قد يتضمن الضرر ايضا فيكون الخوف حاصلا علي فعله كما انه حاصل
٣٦ علي تركه واذا حصل الخوف علي الامرين كان البقا علي الترك بحكم الاستصحاب اولا فان لم
تثبت اولويه الترك فلا اقل من لا يثبت القطع بوجوب الفعل وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر
لثلاثه اوجه احدها ان الشاكر ملك المشكور فاقدامه علي الشكر بغير اذنه تصرف في
ملك الغير بغير اذنه من غير ضروره الثاني ان الشكر لله تعالي علي نعمه كانه استهزا بالله
تعالي لان من اعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز او قطره من الما فاشتغل المنعم عليه في المحافل
العظيمه بذكر تلك النعمه وشكرها كان مستهزيا ولا شك ان نعم الله تعالي علي عباده
بالنسبه الي كبريايه وخزاين ملكه اقل من نسبه اللقمه الي خزاين الملك لان نسبه المتناهي
الي المتناهي اقل من المتناهي الي غير المتناهي الثالث انه قد لا يهتدي الي الشكر اللايق بالله
تعالي فياتي به علي وجه غير لايق ونسق غير موافق **قوله** قيل ينتقض بالوجوب الشرعي
يعني ان المعتزله قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضي ان الشكر يستحيل ايجابه شرعا فانه يقال
ان الله تعالي لو اوجبه لاوجبه اما لفايده او لا لفايده الي اخر التقسيم لكنه يجب اجماعا
فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا والجواب ان مذهبنا انه لا يجب تعليل احكام الله تعالي وافعاله
بالاغراض فله بحكم المالكيه ان يوجب ما شا علي من شا من غير فايده ومنفعه اصلا
هذا مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قاله في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي مواضع اخري
لانه قد نص في القياس علي ان الاستقرا دال علي ان الله سبحانه وتعالي شرع احكامه لمصالح
العباد تفضلا واحسانا وهذا يقتضي ان الله تعالي لا يفعل الا لحكمه وان كان علي سبيل التفضيل
وهو ما في المذكور هنا والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لغايه في الاخره لانا
علمناها باخبار الشرع وهذا لا ياتي في الوجوب العقلي كما تقدم **فايده** قال الامدي هذه
المسله ظنيه لان المعقول فيها ضعيف كما تقدم **قال** الفرع الثاني الافعال الاختياريه
قبل البعثه مباحه عند البصريه وبعض الفقها محرمه عند البغداديه وبعض الاماميه وابي
علي هريره وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الامام بعدم الحكم والاولي ان يفسر بعدم العلم

لامتناع العبث واستغنايه وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو اما التلدد او الاجتناب مع
الميل او الاغتدا او الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول واجيب عن الاول بمنع الاصل وعليه
الاوصاف والدوران ضعيف وعن الثاني ان افعاله لا تعلل بالغرض وان سلم فالحصر ممنوع وقال
الاخرون تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد بان الشاهد يتضرر به دون
الغايب اقول احتجت المعتزلة البصريه على اباحة الاشيا قبل ورود الشرع بوجهين
احدها ان تناول الفاكهه مثلا انتفاع خال عن امارات المفسده لان الفرض انه كذلك
وخال عن مضرة المالك لان مالكه هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشي فيكون مباحا قياسا
على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس بناره من غير اذنه فانه ابيح لكونه انتفاعا خاليا
عن امارة المفسده ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحه دايره مع هذه الاوصاف وجودا
وعدما دل ذلك على انها عله لها لان الدوران يدل على العليه ثم ان هذه الاوصاف التي حكمنا
بانها عله للاباحه وجدناها في مسلتنا فحكمنا باباحتها وانما قال عن امارة المفسده ولم يقل عن
المفسده لان العبره في القبح انما هو بالمفسده المستنده الى الاماره فاما المفسده الخاليه
عن الاماره فلا اعتبار بها الا تراهم يلومون من جلس تحت حايط مايل وان سلم دون الحايط
المستقيم وان وقع عليه والتمثيل بالاقتباس فاسد لان الاقتباس هو اخذ جزو من النار
وهو لا يجوز بغير الاذن قطعا قال الجوهري القبس شعله من نار وكذلك المقباس يقال
قبست منه نارا اقبس قبسا فاقبسني اي اعطاني منه قبسا وكذلك اقتبسته لمن اراد
هذا اللفظ بحروفه فكان الصواب ان يقول والاستضاة بناره وشبهه ولذا لم يذكر
الامام هذا المثال وانما ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه واما التمثيل بالاستظلال
فليس مجمع عليه بل فيه خلاف في مذهبنا حكاه الامام في النهايه في باب الصلح والجدار الذي
يقع فينفرد احدهما ببنايه الدليل الثاني ان الله تعالى خلق المواكل اللذيذه لغرضنا اذ لو كان
لا لغرض البته لكان عبثا وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع اليه لكان مفتقرا اليه
والباري تعالى مستغن عن كل شي فتعين ان يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق
من العقلا فتعين ان يكون خلقها للنفع وذلك النفع اما ان يكون دنيويا كالتلدد والاغتدا

اودينيا عليا وهو الاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسده فيستحق الثواب باجتنابها كما يجب او
٣٨ دينيا علميا كالاستدلال بها اي بشهي طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك
كله لا يحصل الا بالتناول اما الاول والثاني والرابع فواضح واما الثالث فلان ميل النفس الى
الشي انما يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله ان يكون الغرض في خلقها هو التناول لانا
قررنا ان الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا وان النفع هو محصور في الاربعه وان الاربعه
لا تحصل الا بالتناول فينتج ان الخلق لاجل التناول واذا كان كذلك كان التناول مباحا
واعلم ان ذكر الاغتدا في هذا التقسيم مفسد لان الاغتدا لا يحرم قطعا لكونه مضطرا الى
تناول ما يغديه كما قررناه في اول المسله فالصالح للاغتدا ليس مما نحن فيه فلم يبق الا الثلثه
الاخيره لاجرم ان الامام لم يذكر هذا القسم في المحصول ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل
فتبعه المصنف قوله واجيب عن الاول اي الجواب عن الدليل الاول وهو القياس على الاستظلال
والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين احدهما لا نسلم ان الاصل المقاس عليه وهو
الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لانه فرد من افراد المسله واباحته الان انما ثبتت
بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما بعده الثاني سلمنا اباحة الاصل المقاس عليه لكن لا نسلم
ان العله في اباحته هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن امارة المفسده ومضرة المالك
والقياس انما يصح عند اشتراكهما في العله فان قيل وجدنا الاباحه دايره مع هذه الاوصاف
وجودا وعدما اي متى وجدت هذه الاوصاف وجدت الاباحه ومتى عدمت عدمت فدل
ذلك على انها هي العله فالجواب ان دلاله الدوران على كون الوصف عله للشي الذي دار معه
دلاله ضعيفه على ما سياتي في القياس لان الراجح انها لا تفيد القطع بل الظن وفي هذا نظر
لان الدوران يفيد القطع بالعليه عند المعتزله كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله بمنع
الاصل اي المقيس عليه وقوله وعليه الاوصاف اي وبمنع عليه الاوصاف وهو كونها عله وقوله
والدوران ضعيف جواب عن سوال مقدر وقال التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح
القياس على الاستظلال وشبهه فاسد اذ لا تصرف فيها البته ولذلك يقبح من المالك المنع
منها بخلاف ما نحن فيه قال ثم انه معارض بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لا ضرر فيه

على المالك فكان حراما كنقل الحجر من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه البته قوله وعن الثاني
اي والجواب عن الدليل الثاني وهو قولهم ان الله تعالى خلق الماكل اللذيذه لغرضنا من وجهين احدهما
ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفي التعليل مطلقا ونفي
التعليل بالغرض اي لا نسلم ان الله تعالى يجب تعليل احكامه بل له ان يفعل ما شا من غير فايده
ومنفعه اصلا كما نقلناه عن المحصول في الفروع قبله او معناه لا نسلم صحة اطلاق الغرض في
حق الله تعالى وان كان فعله لا بد فيه من مصلحه لنا الثاني سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لا نسلم
ان الغرض محصور في الاربعه التي ذكروها فانهم لم يقيموا حجه على الحصر ونحن نتبرع فنقول يجوز ان
يكون الغرض في خلقها هو التنزه بمشاهدتها او الاستنشاق بروايحها او الاستدلال على معرفه
الصانع باختلاف اشكالها والوانها الغريبه والجواب الاول فيه نظر لان الكلام في هذين الفرعين انما هو
بعد تسليم ان العقل يحسن ويقبح ومع تسليمه يجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لا
لمعنى وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ولم يجب الامام بشي منهما
وانما اجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكه وذلك يدل على ان الغرض ليس محصورا في النفع
بل قد يكون خلقها للاضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذي ذكره الامام
قال لانه يمكن الانتفاع بالمودي بالتركيب مع ما يصلحه ثم اجاب بجوابين احدهما منع الحصر كما تقدم
والثاني انه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقع في حال الصغر والسهو ونحن
لا نسمي فعل غير المكلف مباحا فتلخص من هذه الاجوبه كلها ان نقول لا نسلم انه خلقها لغرض
سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو الاضرار كالسموم سلمنا انه للنفع
لكن لا نسلم الحصر في الاربعه سلمنا انحصاره لكن لا يدل على الاباحه لجواز معرفته بفعل
الصغير وشبهه قوله وقال الاخرون يجوز فيه فتح خايه وهو ظاهر وكسرها لانه قسيم
قوله احتج الاولون وحاصله ان القايلون بالتحريم احتجوا بانه تصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه
فيحرم قياسا على الشاهد وهو المخلوقات ورد هذا القياس بالفرق وهو ان الشاهد يتضرر بذلك
دون الغايب سبحانه وتعالى وهذا الجواب اخذه المصنف من الحاصل واجاب الامام بمعارضة هذا
الدليل بالدليل الدال على الاباحه وهو القياس على الاستظلال والاول احسن قال

تنبيه عدم الحرمه لا توجب الاباحه لان عدم المنع اعم من الاذن اقول هذا جواب عن
٣٩ سوال مقدر اورده الفريقان على القايلين بالتوقف بمعنى انه لا حكم فقالوا هذه الافعال ان كانت
ممنوعا منها فتكون محرمه والا فتكون مباحه ولا واسطه بين النفي والاثبات واجاب
عنه في المحصول بوجهين احدهما ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحه
فسقط السوال والجواب الثاني وهو على تقدير ان يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول
اما قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون محرمه فانه مسلم واما قولكم اذا لم
يكن ممنوعا منها فتكون مباحه فغير مسلم لانه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد
الاباحه كما في فعل غير المكلف كالنايم فانه ليس ممنوعا منه ومع ذلك لا يسمى مباحا لان المباح
هو الذي اعلم فاعله او دل انه لا حرج في فعله ولا في تركه فاذا لم يوجد هذا الاذن لا توجد الاباحه
فتلخص ان عدم المنع من الفعل اعم من الاذن فيه لانه قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا
يستلزم الاخص فيكون عدم الحرمه لا يستلزم الاباحه فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم
وفيما قاله نظر لان المراد من الاباحه في هذه الصوره هو الاباحه العقليه وهي عدم المنع لا الاباحه
الشرعيه حتى يقال لا بد فيها من الاذن واعلم ان المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السوال
ولا لكيفيه ايراده وقد ظهر انه لا يرد من اصله على المصنف لامرين احدهما انه لم يصرح باختيار
الوقف الثاني انه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد ايضا على الامام في الحقيقه لما تقدم لك من
كونه يختار التفسير بعدم العلم ايضا وحاصله انه ايراد على تفسير لم يرتضه عن قايل غلط في
نسبته اليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب
فاجتنب ما وقع فيه من الوهم قال الفصل الثاني في المحكوم عليه وفيه مسايل
الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه كما انا مامورون بحكم الرسول عليه السلام قيل الرسول اخبر
بان من سيولد فالله تعالى سيامره قلنا امر الله في الازل معناه ان فلانا اذا وجد فهو مامور
بكذا قيل الامر في الازل ولا سامع ولا مامور عبث بخلاف امر الرسول عليه السلام قلنا
مبني على القبح العقلي ومع هذا فلا سفه ان يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد اقول
لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل الى المحكوم عليه وذكر فيه اربع مسايل الاولى في جواز الحكم على

المعدوم ولنقدم على هذا مقدمه فنقول اختلفوا في معنى كونه تعالى متكلما فقالت المعتزله
معناه انه خالق للكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الافعال توجد فيما لا يزال
وقالت الحنابله كلامه تعالى عباره عن الحروف والاصوات وهي قديمه وانكروا كلام النفس
وقال الاشعري واتباعه انه صفه قديمه قايمه بذاته لا اول لوجودها وهو صفه واحده
في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته امر ونهي
وخبر ونبا وانقسامه الى هذه الاشيا بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل
كان امرا او بطلب الترك كان نهيا فكونه امرا ونهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر في نفسه
واحد وان كان مشتملا على اوصاف كالتحيز والعام بنفسه والقبول للاعراض اذا عرف هذا
فنقول لما كان الحكم عند الاشاعره هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب الله تعالى هو كلامه
الازلي كما بيناه لزمهم ان يقولوا ان الامر والنهي ثابتان في الازل وليس ثم مامور ولا منهي
فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عباره المصنف وهي احسن من قول الامام
المعدوم يجوز ان يكون مامورا لان الحكم اعم قال في المحصول وليس معنى كون المعدوم مامورا
انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون الامر موجودا
في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر هذا لفظه
وذكر الامدي نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم بتقدير
وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا وجد تهيئا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب قال ولكن
سائر الفرق لنا ان الواحد منا حال وجوده يصير مامورا بامر الرسول عليه السلام مع ان
ذلك الامر ما كان موجودا الا حال عدمنا فكذلك في حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا
الدليل فقال ان الرسول مخبر ومبلغ عن الله تعالى او امره اما بالوحي او بالاجتهاد وليس هو
منشي من عنده فالامر الوارد منه اخبار عن الله تعالى انه سيامرهم عند وجودهم فلم يحصل
الامر عند عدم المامور بخلاف دعواكم في امر الله تعالى والجواب ان امر الله تعالى في الازل
عباره عن الاخبار ايضا لان معناه ان فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا
واعلم ان كون الامر معناه الاخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به

صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وقد صرح بابطاله في المجلسين المذكورين في اوايل الاوامر والنواهي
في الكلام على ان الطلب غير الاراده نعم جزم بجلس ذلك ويوافقه كلام المصنف في المحصول
في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسله السابعه عشر وفي معالم اصول
الدين في المسله الثامنه عشر قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين احدهما لو كان
خبرا لتطرق اليه التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في
الازل لكان اما يخبر نفسه وهو سفه او غيره وهو محال لانه ليس هناك غيره قال ولصعوبه
هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا الى ان كلام الله تعالى في الازل لم يكن امرا ولا
نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك ولقايل ان يقول انا لا نعقل من الكلام الا الامر والنهي والخبر
فاذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فان ادعيت قدم شي اخر فعليك بافاده تصوره
ثم اقامه الدليل على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامه الدليل على قدمه ولابن سعيد ان يقول
اعني بالكلام القدر المشترك من هذه الاقسام انتهى كلام المحصول واعلم ان الامام لما ذكر
ان امر الله تعالى معناه الاخبار وجعله عباره عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ما استشكله
بالوجهين السابقين وبانه يلزم ان لا يجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل
المصنف عن كونه اخبارا بنزول العقاب الى الاخبار بمصيره مامورا تحليلا للاشكال لان سوال
العفو لا يرد عليه وانما يرد الاولان فقط وهو من محاسن كلامه على انا نجيب عن العفو بان نقول
الامر عباره عن الاخبار بنزول العقاب اذا لم يحصل عفو قوله قيل الامر في الازل الى اخره
لما شبهنا امر الله تعالى في الازل بامر الرسول لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بما سبق فاجبنا عنه
فشرعوا في فرق اخر بينهما فقالوا كيف يعقل الامر في الازل سواء كان بمعنى الاخبار ام بمعنى الانشا
لان الامر في الازل مع انه لا مامور اذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينقل عبث وسفه كمن جلس في
داره فامر ونهي من غير حضور مامور ومنهي بخلاف امر الرسول فان هناك سامعا مامورا يعمل به
وينقل الى المامورين المتاخرين ويحتمل ان يريد بقوله ولا سامع اي ان جعلناه خبرا وبقوله ولا
مامورا اي ان جعلناه امرا حقيقه والجواب عنه ان نقول ان اردت انه قبيح شرعا فممنوع وان
اردت انه قبيح عقلا فنسلم ولانا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا اي مع تسليمنا

القول بالقبح العقلي فلا اسفه في مسلتنا وذلك لانه ليس المراد بالامر ان يكون في الازل لفظا هو
امر ونهي بل المراد به معنى قديم قايم بذات الله تعالى وهو اقتضا الطاعه من العباد وان
العباد اذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لا اسفه فيه كالاسفه في
ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وما قاله المصنف ضعيف اما الاول
فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان بالاتفاق كما تقدم بسطه في اول الفصل
الذي قبل هذا والقبح بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده
هاهنا مستحيل واما الثاني فلا نسلم انه يقوم بذات الاب حال عدم الولد امر محقق بل مقدر
اي لو كان لي ولد لكنت امره قال الثَّانِيَةُ لَا يَجُوزُ تَكْلِيفُ الْغَافِلِ مَنْ أَحَالَ تَكْلِيفَ الْمُحَالِ
فان الاتيان بالفعل امْتِثَالًا يَعْتَمِدُ الْعِلْمَ وَلَا يَكْفِي مُجَرَّدُ الْفِعْلِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَنُوقِضَ بِوُجُوبِ الْمَعْرِفَةِ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مُسْتَثْنًى اقول تكليف
الغافل كالساهي والنايم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع تكليف المحال هكذا قاله
المصنف وفيه نظر من وجهين احدهما ان مفهومه ان القايلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا
ايضا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا اشعري
هنا ولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق هناك فايده في التكليف وهي ابتلا الشخص
واختباره الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الاول
هو ان يكون الخلل راجعا الى المامور به والثاني ان يكون راجعا الى المامور كتكليف الغافل وعلى
هذا فالصواب ان يقول من احال التكليف بالمحال بزياده البا في المحال واعلم ان الشافعي رحمه
الله قد نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني في البحر في باب
الصلاه وحينيذ فيكون تكليف الغافل عنده جايزا لانه فرد من افراد المسله كما نص عليه
الامدي وابن الحاجب ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بان الاتيان بالفعل المعين
لغرض امتثال امر الله سبحانه وتعالى يعتمد العلم اي بالامر وكذا بالفعل الماتي به ايضا وعليه اقتصر
في المحصول وانما قلنا انه يعتمد العلم اي يتوقف عليه لان الامتثال هو ان يقصد ايقاع المامور به
على سبيل الطاعه ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر نحوه وبالفعل قوله ولا يكفي مجرد الفعل

وهو ما
ان انما كلف
السكران عقوبة له
لانه تسبب بمحرم
حصل باختياره
ولهذا اوجب عليه الحد كلا وانما قلنا زركشي

هو جبر

هو جواب عن سوال مقدر توجيهه ان الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعه قد يقع من الغافل م
٤١ على سبيل الاتفاق وحينيذ فاذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحاله في تكليفه
به فلم قلتم انه لابد من قصد الامتثال حتى انه يلزم منه العلم بالفعل وبتوجه الطلب نحوه وجوابه
انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيه
قوله ونوقض بوجوب المعرفه اي هذا الدليل ينتقض بوجوب معرفه الله تعالى وتقريره
من وجهين ذكرهما الامام احدهما ان التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر
بمعرفه الله تعالى وارد فلا جايز ان يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون
واردا قبله وحينيذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفه الله تعالى بدون معرفه
الله تعالى مستحيل فقد كلف بشي وهو غافل عنه التقرير الثاني انه مستحيل قصد الامتثال فيها
لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كلف بشي لا يجب فيه قصد الامتثال والجواب
ان هذا مستثنى من القاعده لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثاني قال الامام فيستثنى ايضا
قصد الطاعه فانه لو افتقر الى قصد اخر لزم التسلسل واعلم ان الامام لم يجب عن
هذين الدليلين بل قال انهما يوردان القول بتكليف ما لا يطاق والذي اجاب به المصنف
اخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقض يحصل بصوره واحده واجاب ابن التلمساني
ثم القرافي عن الاول بان الامر بالمعرفه التفصيليه يرد بعد المعرفه الاجماليه وحينيذ فلا
يلزم شي من المحذورين المتقدمين قال الثالثه الاكراه الملجي يمنع التكليف لزوال
القدره اقول الاكراه قد ينتهي الى حد الالجا وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدره
ولا اختيار كالالقا من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك
وعلم انه ان لم يفعل والا قتله فالاول يمنع التكليف اي بالفعل الملجا عليه ونقيضه قال في المحصول
لان الملجا عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى
قول المصنف لزوال القدره لان القادر على الشي هو الذي ان شا فعل وان شا ترك وهذا
القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمساني وهو مذهب اصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل متمكن
قال وذهب المعتزله الى انه يمنع التكليف في غير الملجا عليه دون نقيضه فانهم يشترطون في

في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله واذا اتى على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي
الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا اتى به بنقيض المكره عليه فانه ابلغ في اجابة
داعي الشرع وقال الغزالي الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكاة ان اتى به لداعي الشرع
فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا ورد القاضي على المعتزلة الاجماع على تحريم القتل عند الاكراه عليه قال
امام الحرمين وهذه هفوة من القاضي لما تقدم وفيما قاله نظر لان القاضي انما اورده عليهم من جهة
اخرى وذلك انهم منعوا ان المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي انه قادر وذلك
لانهم علقوه بالضد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم
على الشي قدرة على ضده فاذا كان قادرا على ترك القتل كان قادرا على القتل هذا كله كلام ابن
التلمساني وقد اختار الامام والامدي واتباعهما التفصيل بين الملجي وغيره كما اختاره المصنف لكنهما
لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمساني كما تقدم قال الرابعة التكليف يتوجه عند
المباشرة وقالت المعتزلة بل قبلها لنا ان القدرة حينئذ قيل التكليف في الحال بالايقاع في
ثاني الحال قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فمحال في الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل
قالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك اقول قال في
المحصول ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والوجود قبل
ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا وقالت المعتزلة انه انما يكون
مامورا قبل وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه احدها انه
يودي الى سلب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني ان كلامهم السابق
اعلاما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون
مامورا لكونه انما يصير مامورا عند مباشرته الفعل وقد فرضنا انه لا فعل فلا امر وحينئذ فيكون
الاخبار بحصول الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا نصوا على ان المامور يجب ان يعلم كونه مامورا
قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون علما بل جهلا
الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما
اخذ من قاعدتين احداهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان التكليف قبل الفعل

فعلمنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف
بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة
غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره
هاهنا قال القرافي وهذه المسلة اغمض مسلة في اصول الفقه قال امام الحرمين في البرهان
والذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقد سلك الامدي
ومن تبعه طريقا اخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من
من اصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه
فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة قوله لنا ان القدرة حينئذ اي حين الفعل ولا يوجد قبله
فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة له عليه وهو محال والدليل على ان القدرة لا تكون
الا مع الفعل من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب
ووجود التعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في اثنا الاستدلال
على التكليف بما لا يطاق الثاني ما قاله امام الحرمين في البرهان والشامل ان قدرة العبد عرض
والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور
متعلقا بالقدرة وذلك مستحيل واعلم ان الاحتجاج على المعتزلة بان القدرة مع الفعل غير مستقيم
فانهم يقولون بانها قبله كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول
الدين ولهذا لم يستدل به الامام ولا اتباعه واما الدليلان المذكوران على ذلك فان الاول منهما
ينتقض بقدرة الله تعالى فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم فالصواب
ان يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد قال امام الحرمين ومن انصف من نفسه علم ان
معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل واما الثاني فيقال عليه لا نسلم
ان العرض لا يبقى زمنين سلمنا لا يمكن الذي يقول به لا نقول بوده الا الى بدل بل يخلفه امثاله
قوله قيل التكليف في الحال اي اجابت المعتزلة عن هذا بان التكليف الذي انشاه قبل
المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون تكليفا بلا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال
اي قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب المصنف بان الايقاع

والرابع ايضا واقع عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله واما الثلثة الاوايل فهي محل النزاع ٥
ومن صرح بذلك مع وضوحه القرافي في شرحي المحصول والتنقيح وحاصل ما فيها من الخلاف
ثلاث مذاهب اصحها عند المصنف انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع
مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الاصفهاني
في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره
الامدي واذا قلنا بالجواز ففي وقوعه مذاهب احدها المنع مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا
والثاني الوقوع فيهما واختاره في المحصول والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سياتي وقد
تردد النقل عن الشيخ ابي الحسن الاشعري قال في البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف
كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين احدهما ان الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره
الثاني انه لا قدرة عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع
لذاته فافهمه وهذا كله في التكليف بالمحال اما التكليف المحال باسقاط البا ففي جوازه قولان للاشعري
وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل ثم استدل المصنف على الجواز بقوله لان حكمه لا يستدعي
غرضا اي انما يستحيل الامر بما لا يقدر المكلف عليه اذا كان غرض الامر حصول المامور به وحكمه
وحكمه تعالى لا يستدعي غرضا البتة لاستغنائه وورود الامر بهذا ليس للطلب كما نقله امام الحرمين
في الشامل عن اصحابنا بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى
ان يعذب من شاء وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفايدة الاخذ في المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه
على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب يمكن تقريره
على وجهين احدهما ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف واذا كان كذلك فلا يطلب لان
طلبه عبث وجواب هذا منع المقدمة الثانية فانها محل النزاع التقرير الثاني ان المحال لا يتصور
العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان المحال لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم فهو متميز ٥
بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من
موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا لكان ثابتا

لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول والطلب
وطلب الشي مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الامام والامدي واتباعهما وهو
مراد المصنف وجوابه منع المقدمة الاولى لانه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه
بعين ما قاله ولانهم حكموا عليه بالاستحالة قوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف اي
التكليف بالمحال جايز غير واقع بالممتنع لذاته وحاصله ان المصنف اختار التفصيل بين الممتنع
بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وانه على خلاف راي الامام ثم ذكر للممتنع الذاتي
مثالين احدهما اعدام القديم اي الذي لا اول لوجوده وهو الباري سبحانه وتعالى فانه قد تقرر
في علم الكلام ان كل قديم وجودي يمتنع عليه العدم واحترزوا بالوجودي عن الازلي فانه قديم
ولا يمتنع عدمه لان مفهومه عدمي وهو سلب الابتدا الثاني قلب الحقايق ومقتضى هذا ان قلب
الحيوان جمادا والحجر ذهبا ونحوها ممتنع لذاته وليس كذلك بل استاعه الفاعل كما قيل في خلق الاجسام
لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب في اوايل مختصره
فينبغي حمل ذلك على القلب مع بقا حقيقة الاول وحينئذ فيكون جمعا بين النقيضين وهو ممتنع
لذاته وبتقدير ان لا ناول كلامه فنستفيد منه انه منع وقوع ما وقع فيه الخلاف ثم استدل المصنف
على عدم الوقوع بامرين احدهما الاستقرا وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقرا هو
الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية وهو ماخوذ من قولهم قرات الشي قرانا
اي جمعته وضممت بعضه الى بعض كما قاله الجوهري وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد
طالبا للافراد جامعا لها لينظر هل هي متوافقة ام لا عبر عن ذلك بالاستقرا وحاصل الدليل
انا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات الثاني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وجه
الدلالة ان الاية لم تنف الجواز وانما نفت الوقوع عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس في الوسع
قوله قيل ان ابا لهب يعني ان التكليف المستحيل لذاته قد وقع وذلك لان ابا لهب قد كلف بالايمان
بكل ما انزل الله تعالى يعني بالتصديق ومنه ومما انزل الله تعالى انه لا يومن فقد صار ابو لهب مامورا
بان يصدقه في انه لا يومن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يومن فصار مكلفا بانه يومن وبانه
لا يومن فهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل ان يكون دليلا للقايلين بالوقوع ويحتمل ان يكون نقضا

المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه او قبله فان كان في حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بلا قدرة له عليه لانا بينا ان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فينتقل الكلام اليه ويودي الى التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف في الحال الايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكانه يوهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك ويوضح هذا مسئلة ذكرها في المحصول عقب هذه فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بشرط بقاء المامور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضي ابو بكر والغزالي بجوازه لفايدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد وضح بهذه المسئلة انه يصح ان يومر الان بالفعل في ثاني الحال **قوله** قالوا عند المباشرة واجب الصدور اي احتجت المعتزلة علينا ان الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مامورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل اجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره موقوف على تفسير القدرة والداعية فاما القدرة فالمراد بها هاهنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان واما الداعية فنقول اذا علم الانسان او ظن او اعتقد ان له في الفعل او الترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم او الظن او الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه اي طلبه وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعي بالغرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل اولى واذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذي جزم به الامام ونقل الاصفهاني شارح المحصول في الاوامر ان اكثر المتكلمين على ان

الفعل

الفعل لا يتوقف عليها اذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين احدهما ما قاله في المحصول ان القدرة مع الداعي موثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للاثر فيكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم انه اذا كان واجب الصدور لا يكون مقدورا الثاني وهو الاقرب الى كلام المصنف واشار اليه صاحب الحاصل ان الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مامورا حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الازمان التي قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع في تلك الحالة فينتفي ما قلتموه واعلم ان العلة هل هي متقدمة على المعلول او مقارنة له فيه قولان مشهوران فان التزم الخصم القول الاول فجوابه الثاني وان التزم الثاني فجوابه الاول فتلخص انه لا بد منهما ولك ان تقول اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع او الواجب وهو محال **قال**

الفصل الثالث في المحكوم به وفيه مسايل الاولى التكليف بالمحال جايز لان حكمه لا يستدعي غرضا قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم باستحالته غير واقع بالممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قيل امر ابا لهب بالايمان بما انزل الله ومنه انه لا يومن فهو جمع بين النقيضين قلنا لا نسلم انه امر به بعد ما انزل انه لا يومن **اقول** المستحيل على اقسام احدها ان يكون لذاته ويعبر عنه ايضا بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد والثاني ان يكون للعادة كالطيران وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم والثالث ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي والرابع ان يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع انه مقدور عليه حالة الامتثال كالتكاليف كلها لانها غير مقدورة قبل الفعل على راي الاشعري اذ القدرة عنده لا تكون الا مع الفعل كما قدمناه في المسئلة السابقة والخامس ان يكون لتعلق العلم به كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يومن فان الايمان منه مستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين اشياء هي متحدة في المعنى اذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جايز وواقع اتفاقا اذ لو لم يكونوا مامورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدي في بعض التسويه انه منع جوازه

منهم الدليل السابق وهو الاستقرا واجاب المصنف بان ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايمان بكل ما انزل الله
واردا بعد انزال انه لا يومن اذا كان كذلك كان مامورا بالايمان به في الماضي ومن جملته انه لا يومن
فيلزم المحال ومحن لا نسلم ذلك بل يجوز ان يكون قد تقدم او لا بالايمان بكل ما انزل له ثم بعد ذلك انزل انه
لا يومن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لان اخباره بانه لا يومن ليس هو من الاشيا التي كلف بتصديقها
لكونه متاخرا عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مامور بتصديق ما انزل وما سينزل
اجماعا والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه بن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل
لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يومن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا
فلو امن لوقع الخلف في خبر الله تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن
في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى انه لا يومن واما استدلالهم بكونه
قد صار بكونه مكلفا بان يومن وبان لا يومن وهو جمع بين النقيضين فجوابه من وجهين احدهما ان
هذا التعبير قد وقع في المحصول وصوابه ان يقول بان يومن بان لا يومن بحذف الواو كما قاله في
المنتخب فانه مدلول الامر بالايمان بانه لا يومن وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفا بتصديق
الله تعالى في انه لا يصدقه وان كان كذلك فلا منافاة بينهما البتة وذلك لان التكليف بالايمان بان
لا يومن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يومن والتكليف بتصديق الخبر
ليس تكليفا بان يجعل الخبر صدقا حتى يكون مامورا باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ
ان يقال انه مامور بان لا يومن الى ليس فقد قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا وانما كلف بان يصدق
هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه اما تصييره صدقا فلا الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن ايضا
ان الجمع بين النقيضين انما يلزم ان لو كان مكلفا بالتصديق بجميع ما جا به على التفصيل ونحن لا نسلمه
بل هو مامور بالتصديق الاجمالي اي بان يعتقد ان كل خبر صدق وعلى هذا فليس يجي التكليف
بالمحال وهاهنا امران احدهما ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه يكلف
الجمع بين الضدين وصاحب الحاصل جعلهما نقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا ان صاحب
الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور وعليه
كما سياتي فلا يكون تكليفا به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودي فلا

يكون نقيضا للايمان بل ضدا له وهذا ادق نظرا واصوب الثاني ان قول الامام واتباعه ان الله
تعالى انزل في حق ابي لهب انه لا يومن فيه نظر لان قوله تعالى تبت يدا ابي لهب لا يدل عليه
45 لان الخسران وان كان موجودا حال تلبسه بالكفر فقد يزول واما قوله تعالى سيصلى نارا
فكذلك لاحتمال ان يكون صليه بسبب كبيرة اتاها بعد الاسلام وقد ذكر في المحصول
في هذه المسالة اية اخرى وهي قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم الاية وهي
لا تدل ايضا على ادخال ابي لهب فيها قال الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة
وفرق قوم بين الامر والنهي لنا ان الايات الامرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع لامكان
ازالته وايضا الايات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل وويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة
وايضا انهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونوا مكلفين بالامر قياسا قيل الانتها ابدا
ممكن دون الامتثال واجيب بان مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر قيل
لا يصح مع الكفر ولا قضا بعده قلنا الفايدة تضعيف العذاب اقول لا خلاف ان
الكفار مكلفون بالايمان وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاثة مذاهب اصحها
نعم ونقله في المحصول عن اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وقال في البرهان انه ظاهر مذهب
الشافعي والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية قال في
المحصول هو ابو حامد وقال في المنتخب هو ابو اسحق وعزاه في المنهاج الى المعتزلة ايضا
تبعا لصاحب الحاصل فانه نقل عنهم في اول المسالة وفي اخرها وهو عكس ما في المحصول وقد
وقع في بعض النسخ خلافا للحنفية وهو من اصلاح الناس والثالث انهم مكلفون بالنواهي دون
الاوامر وذكر الامام في المحصول في اثنا الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في غير المرتد ونقل
القرافي وغيره عن الملخص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجرا الخلاف فيه ايضا قال ورايت في
بعض الكتب التي لا استحضرها الان انهم مكلفون بما عدا الجهاد واما الجهاد فلا لامتناع
قتالهم انفسهم ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب والتحريم فقط لانه عبر
اولا بالتكليف وقال ان الفايدة هي العقاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب
واما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة واعلم ان تكليف الكافر

بالفروع مسالة فرعية وانما فرعها الاصوليون مثالا لقاعدة وهي ان حصول الشرط الشرعي هل
هو شرط في صحة التكليف ام لا لا جرم ان الامدي وبن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هاهنا بالمقصود
قوله لنا اي الدليل على انهم مخاطبون مطلقا من ثلاثة اوجه الاول ان الايات الامرة بالعبادة
متناولة لهم كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ونحو ذلك والكفر
لا يصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مامور
بالصلاة فثبت ان المقتضي للتكليف قايم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضي السالم
عن المعارض الدليل الثاني انهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما اوعدهم الله تعالى عليها لكن الايات الموعدة
بتركها اي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة وقوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف له العذاب وقوله فلا صدق ولا صلى وقوله
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية فثبت كونهم مكلفين ببعض الاوامر وببعض
النواهي فكذلك الباقي اما قياسا او لانه لا قايل بالفرق وذكر في المحصول في هذه الاية الاخيرة
مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة واجاب بان ذلك يجب
ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع انه تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فايدة وكلام الله تعالى متى
امكن حمله على ما هو اكثر فايدة وجب المصير اليه والذي ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين في
مواضع والموعد المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من اوعد قال الجوهري اوعد عند الاطلاق
يكون للشر ووعد في الخير وانشد واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز
موعدي الدليل الثالث بانهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين
بالاوامر قياسا عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو احراز المصلحة الحاصلة
في النهي بسبب ترك المنهي عنه وفي الامر بسبب فعل المامور به ومن ادخل الجامع بينهما هو
الطلب قوله قيل الانتها ممكن اي اعترض القايلون بالفرق للاوامر والنواهي على القياس
بان النهي يقتضي الانتها عن المنهي عنه والانتها عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال
والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة واجاب
في الحاصل بان الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الايمان والاتيان بهما لغرض

امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى الانتها والامتثال وبطل الفرق فان كان القول
بغير نيته الامتثال كافيا في اسقاط التكليف فكذلك الفعل قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه
46 وتقريره ان الترك على ثلاثة اقسام احدها ان يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب
على القصد والثاني ان يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب والثالث ان لا
يقصد شيا البتة لكن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر وغيره من المنهيات فلا يمكن القول
بتاثيمه لحصول المطلوب منه وهو اعدام المفسدة وفي ثوابه نظر ومثل هذا لا ياتي في الفعل
فان الواجب لا يخرج عن عهدته الا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك فرع من الايمان واذا تقرر
هذا صح الفارق وهو كون الانتها ممكنا دون الامتثال وحينيذ فيبطل احتجاجنا على الخصم
المفصل بالقياس واذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم فجوابه من اوجه احدها ما
ذكره من بعد وهو ان فايدة التكليف ليست منحصرة في الامتثال حتى ينتفي التكليف عند انتفا امكان
الفعل بل فايدته العقاب على تقدير ان لا نسلم ويحصل الثاني ما ذكره من قبل وهو كونه قادرا
على الامتثال بعد ازالة المانع وحاصله ان اتجاه الفرق الذي ذكره الخصم داير مع محل السوال
الاتي وسياتي ابطاله الثالث ان دعواه منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط قصد
التقرب قوله قيل لا يصح مع الكفر اي استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الاوامر
بان الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان الوجوب طلب الفعل مع المنع من
الترك ولكن لا يصح ان تكون مطلوبة منهم اما في حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع
طلب تعاطي الفاسد واما بعد الاسلام فلعدم وجوب قضايها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم
الاسلام يجب ما قبله فاذا انتفى الطلب تعذر الوجوب واجاب المصنف تبعا للامام
بان لا فايدة في هذا التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الاخرة فقولنا انهم مامورون بها
لا معنى له الا انهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الايمان وهذا الجواب مردود من وجهين
احدهما انه غير مطابق لدليل الخصم اصلا فان الخصم يقول لا شك ان التعذيب في الاخرة
يتوقف على تقدم التكليف ولا بد ان يختار احد القسمين اما حالة الكفر او بعدها ويجيب عما قاله
الخصم فيه والجواب الصحيح ان يختار انه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر ويجيب عما تقدم

من لونه قادرا علي ازالة المانع كالمحدث وكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للايقاع اي مكلف في زمن
الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والحديث حجه لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم يجب يقتضي
سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيبا في الاسلام الاعتراض الثاني ان دعواه انه لا فايده
له في الدنيا باطل بل له فوايد منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك ومنها
اذا قتل الحربي مسلما ففي وجوب القود او الديه خلاف مبني علي هذه القاعده كما صرح به الرافعي
ومنها انه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبني علي هذه القاعده ايضا
وان كان المشهور في الفرعين خلاف قضيه البنا ومنها اذا دخل كافر الحرم وقتل صيدا فان المعروف
لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل ان لا يلزمه وهذا التردد منشاه هذه القاعده ومنها فروع
لثيره نقل المعالي عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها تعليلا بذلك ومذهبنا فيها الوجوب
كوجوب دم الاساءه علي الكافر اذا جاوز الميقات ثم اسلم واحرم ووجوب زكاه الفطر علي الكافر
في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافره تحت مسلم **قال** الثالثه
امتثال الامر يوجب الاجزا لانه ان بقي متعلقا به فيكون امرا بتحصيل الحاصل او بغيره فلم يمتثل
بالكليه قال ابو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفرق م
اقول هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر بل نشرحه علي ما هو عليه ثم نبين وجه
الصواب فنقول امتثال الامر وهو الاتيان بالماموربه علي الوجه المطلوب شرعا يوجب الاجزا
اي سقوط الامر كما صرح به في الحاصل واقتضاه كلام المحصول لان الامر لو لم يسقط فان كان
متعلقا بعين ما اتى به اي طالبا له فيكون امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره
فيلزم ان لا يكون الماتي به اولا كل الماموربه بل بعضه وحينيذ فلا يكون ممتثلا وقد فرضناه
ممتثلا وقال ابو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار ان امتثال الامر لا يوجب الاجزا كما ان النهي
عن الشي لا يوجب الفساد بدليل صحه البيع وقت الندا والجواب طلب الجامع ثم الفرق اي نطالبه
اولا بالجامع بين الامر والنهي فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجودا استرواح فان الجامع
واضح بخلاف الفرق فكان ينبغي له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام واتباعه
فتقرير الجامع ان كلا منهما طلب جازم لا اشعار له بذلك وايضا فالامر ضد النهي والنهي لا يدل على

الفساد

٤٧ الفساد فلا يدل الامر علي الاجزا لان الشي يحمل علي ضده كما يحمل على مثله والفرق ان الامر هو اقتضا
الفعل واما النهي فهو لوله المنع من الفعل فان خالف واتى به فليس في اللفظ ما يقتضي التعرض
لحكمه ولا منافاه بين النهي عنه وبين ان يقول فان اتيت به جعلته سببا لحكم اخر مع كونه
ممنوعا منه هذا حاصل كلام الامام واتباعه في هذه المسله واعلم انه قد تقدم ان الاجزا يطلق
علي الادا الكافي لسقوط ما عليه ويطلق علي اسقاط القضا فامتثال الامر يكون محصلا للاجزا بالمعني
الاول بلا خلاف والخلاف انما هو في اسقاط القضا فالجمهور يقولون انه يدل علي انه لا يجب
قضاوه وابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضا ايضا مع فعله بدليل
وجوب المضي في الحج الفاسد ووجوب قضايه وحينيذ فيلزم من ذلك انه لا يدل علي عدم
وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الامدي وغيره ونقله صريحا
عن الخصم وصرح به ابن برهان ايضا كما نقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول فقال ذهب عبد
الجبار الي انه لا يدل علي الاجزا وانما الاجزا مستفاد من عدم دليل يدل علي الاعاده وقد بسط
القرافي ذلك علي نحو ما قلناه فقال في تعليقه علي المنتخب لا خلاف بين ابي هاشم وغيره في
براه الذمه عند الاتيان بالماموربه ثم اختلفوا فقال الجمهور الامر كما دل علي شغل الذمه دل ايضا
علي البراه بتقدير الاتيان وقال ابو هاشم الامر يدل على الشغل فقط والبراه بعد الاتيان
بالماموربه مستفاده من الاصل ومعناه ان الانسان خلق وذمته بريه من الحقوق كلها
فلما ورد الامر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزا وهو براه الذمه بعد ذلك مستفادا من
الاستصحاب لا من الاتيان بالماموربه قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط
كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالقايلون بان الشرط لا مفهوم له يقولون عدم
طلاقها مستفاد من العصمه السابقه والقايلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك
ومن مفهوم الشرط ولذلك ايضا الخلاف الذي هنا انتهى كلامه واذا علمت ما قلناه علمت
فساد الدليل المذكور في الكتاب ردا علي ابي هاشم لان ابا هاشم لا يقول ببقا الشغل بل
يقول ان الامر لا يدل عليه ودليل ابي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب
النهي الفساد يدل عليه ايضا ثم ان الامام والمصنف وجماعه جعلوا محل الخلاف في الاتيان

في الاتيان بالماموربه وفيه نظر فان الافعال لا دلاله لها علي الشغل ولا علي البراه وانما تدل علي عدم
الضد فينبغي ان يجعلوا محل الخلاف في الامر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والمعالي
وابن فورك والقاضي عبد الجبار وابي الحسين والقاضي عبد الوهاب **قال الكتاب**
الاول في الكتاب والاستدلال به يتوقف علي معرفه اللغه ومعرفه اقسامها وينقسم الي امر
ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في ابواب **اقول** قد تقدم من اول
الكتاب انه مرتب علي مقدمه وسبعه كتب وتقدم وجه الاحتياج الي ذلك ومناسبه تقديم بعضها
علي بعض فلما فرغ من المقدمه ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز ومعنى الكتاب المنزل
للاعجاز بسوره منه فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر وبقولنا للاعجاز الاحاديث وساير
الكتب المنزله كالانجيل وقولنا بسوره يريد به ان الاعجاز يقع باقصر سوره كالكوثر والاعجاز
هو قصد اظهار صدق النبي في دعوى الرساله بفعل خارق للعاده ولما كان الكتاب العزيز واردا
بلغه العرب كان الاستدلال به متوقفا علي معرفه اللغه ومعرفه اقسامها فلذلك ذكر مباحث
اللغه واقسامها في هذا الكتاب ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الي خبر وانشا ولكن نظر الاصولي في
الانشا دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالبا فلذلك قسمه الي امر ونهي وعام وخاص ومجمل
ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله وهو ينقسم اي الكتاب العزيز فاطلقه واراد به قسم الانشا منه ولكن
هذا القسم ليس خاصا بالكتاب بل السنه ايضا كذلك وكان المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا
لاجل هذه الاقسام انحصرت ابواب هذا الكتاب في خمسه الباب الاول في اللغات والثاني في الاوامر
والنواهي والثالث في العموم والخصوص والرابع في المجمل والمبين والخامس في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر
الامام في المحصول مناسبه تقديم بعض هذه الابواب علي بعض واخذه رحمه الله من ابي الحسين البصري
فاني برايه مذكورا في شرح العمد له وحاصله انه انما قدم باب اللغات لان التمسك بالادله القوليه
انما يمكن بواسطه معرفتها وانما قدم باب الاوامر والنواهي علي الثلاثه الباقيه لان تقسيم
الكلام الي الاوامر والنواهي تقسيم له باعتبار ذاته الي انواعها وانقسامه الي العام والخاص
والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الجون الي الابيض والاسود فان البياض
والسواد ليسا من الاجزا الذاتيه لان ماهيه الحيوان ليست مركبه منها فهما عارضان بخلاف

انقسامه

انقسامه الي الانسان والفرس فقدمنا ما هو بحسب الذات علي ما هو بحسب العرض وانما
قدم باب العموم والخصوص علي البابين الباقيين لان النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق
الامر والنهي والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفيه دلالة الامر والنهي علي ذلك المتعلق ولا
شك ان متعلق الشي متقدم علي النسبه العارضه بين الشي ومتعلقه وانما قدم باب المجمل
والمبين علي النسخ لان النسخ نظر علي ما هو ثابت باحد الوجوه المذكوره وذكر المصنف في الباب
الاول تسعه فصول **قال الباب الاول** في اللغات وفيه فصول
الفصل الاول في الوضع لما مست الحاجه الي التعارف والتعاون وكان اللفظ افيد من الاشارة
والمثال لعمومه وايسر لان الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري وضع بازا المعاني الذهنيه
لدورانه معها لتفيد النسب والمركبات دون المعاني المفرده والافيدور **اقول**
اللغات عباره عن الالفاظ الموضوعه للمعاني فلما كانت دلاله الالفاظ علي المعاني مستفاده
من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشي بالشي
بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذي يتعلق به سته اشيا احدها سبب الوضع والثاني الموضوع
والثالث الموضوع له والرابع فايده الوضع والخامس الواضع والسادس طريق معرفه الموضوع
وذكرها المصنف في هذا الفصل علي هذا الترتيب الاول سبب الوضع واشار اليه بقوله
لما مست الحاجه اي اشتدت وتقريره ان الله تعالى خلق الانسان غير مستقل بمصالح
معاشه محتاجا الي مشاركه غيره من ابنا جنسه لاحتياجه الي غذا ولباس ومسكن
وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الاشيا فضلا عن استعمالها لان كلا منها موقوف
علي صنايع شتي فلا بد من جمع عظيم ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم الا بان يعرفه
ما في نفسه فاحتاج الي وضع شي يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعا
للحاصل وفيه نظر **قوله** وكان اللفظ الي قوله وضع شرع يتكلم في الموضوع وهو
الثاني من السته المتقدمه وحاصله انه قد تقرر ان الشخص محتاج الى تعريف الغير ما في نفسه
والتعريف اما باللفظ او بالاشاره كحركه اليد والحاجب او بالمثال وهو الجرم الموضوع على
شكل الشي وكان اللفظ افيد من الاشاره والمثال وايسر اما كونه افيد فلعمومه من حيث انه

يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغايب والحادث والقديم كالباري سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الامام ولان المثال قد يبقى بعد الحاجه فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه واما كونه ايسر فلانه موافق للامر الطبيعي لانه مركب من الحروف الحاصله من الصوت وذلك انما يتولد من كيفيات مخصوصه تعرض للنفس عند اخراجه واخراجه ضروري بصرف ذلك الامر الضروري الى وجه ينتفع به الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ افيد وايسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الرا فقط قاله الجوهري قال فان كان من قولك عرضت العود على الانا بشبهه لسرت ايضا وقد تضم واعلم ان الكتابه من جمله الطرق ايضا ولا يصح ان يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليله بالعموم يبطله لان كل ما صح التعبير عنه امكن كتابته فلا يكون اللفظ اعم منها فاعرف ذلك **قوله** بازا المعاني الذهنيه هذا هو الثالث من الاقسام السته وهو الموضوع له وحاصله ان الوضع للشي فرع عن تصوره فلابد من استحضار صوره الانسان مثلا في الذهن عند اراده الوضع له وهذه الصوره الذهنيه هي التي وضع لها لفظ الانسان لا الماهيه الخارجيه والدليل عليه انا وجدنا اطلاق اللفظ دايرا مع المعاني الذهنيه دون الخارجيه بيانه انا اذا شاهدنا شيا فظننا انه حجر اطلقنا لفظ الحجر عليه فاذا دنونا منه وظننا انه شجر اطلقنا لفظ الشجر عليه ثم اذا ظنناه بشرا اطلقنا اسم البشر عليه فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على ان الوضع ليس له بل للذهني واجاب في التحصيل عن هذا بانه انما دار مع المعاني الذهنيه على اعتقاد انها في الخارج لذلك وهو جواب ظاهر ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازا المعاني من حيث هو اي مع قطع النظر عن كونه ذهنيا او خارجيا فان حصول المعنى في الخارج والذهن من الاوصاف الزايده على المعنى واللفظ انما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زايد ثم ان الموضوع له قد لا يوجد الا في الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه المسله قد اهملها الامدي وابن الحاجب **قوله** لتفيد النسب شرع يتكلم في فايده الوضع وهو الرابع من الاقسام واللام متعلقه بقوله قبله وضع وحاصله ان اللفظ وضع لافاده النسب بين المفردات كالفاعليه والمفعوليه وغيرها ولافاده معاني المركبات من قيام او قعود فلفظ زيد

مثلا وضع ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام او غيره وليس الغرض من الوضع ان يستفاد بالالفاظ معانيها المفرده اي تصور تلك المعاني لانه يلزم الدور وذلك لان افاده الالفاظ المفرده لمعانيها موقوفه على العلم بكونها موضوعه لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعه بتلك المسميات متوقف على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدما على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متاخرا عن العلم بالوضع وهو دور فان قيل هذا بعينه قايم في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكونه موضوعا لذلك المدلول والعلم به يستدعي سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور واجاب في المحصول بان لا نسلم ان افاده المركب لمدلوله متوقفه على العلم بكونه موضوعا له بل العلم بكون الالفاظ المفرده موضوعه للمعاني المفرده وعلى كون الحركات المخصوصه كالرفع وغيره داله على المعاني المخصوصه وقد اهمل ابن الحاجب والامدي هذه المسله ايضا **قال** ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم ان الله تعالى وضعها ووقف عباده عليها لقوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها ما انزل الله بها من سلطان واختلاف السنتكم والوانكم ولانها لو كانت اصطلاحيه لاحتاج في تعليمها الى اصطلاح اخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الامان عن الشرع واجيب بان الاسما سمات الاشيا وخصايصها او ما سبق وضعها والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقراين كالاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر **اقول** شرع في القسم الخامس وهو الواضع فنقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي الى ان اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبه الطبيعيه هكذا نقله عنه في المحصول ومقتضى كلام الامدي في النقل عن القايلين بهذا المذهب ان المناسبه وان شرطناها لكن لابد من الوضع واحتج عباد بان المناسبه لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا من غير مرجح والجواب انه تخصص باراده الواضع او بخطوره بالبال ويدل على فساده انها لو كانت ذاتيه لما اختلفت باختلاف النواحي ولكان كل انسان يهتدي الى كل لغه ولكان الوضع للضدين محالا وليس بمحال بدليل القرو للحيض والطهر والجون للسواد والبياض اذا تقرر ابطال مذهب عباد وانه لابد من واضع فقد اختلفوا فيه على

مذاهب احدها الوقف انه يحتمل ان يكون الجميع توقيفيه وان يكون اصطلاحيه وان يكون البعض هكذا والبعض هكذا فان جميع ذلك ممكن والادله متعارضه فوجب التوقف وهذا مذهب القاضي والامام واتباعه ومنهم المصنف ونقله في المنتخب عن الجمهور وفي الحاصل عن المحققين وفي المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين والمذهب الثاني انها توقيفيه ومعناه ان الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف اي اعلمنا اياها وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واختاره ابن الحاجب والامام في المحصول في الكلام على القياس في اللغات كما ستعرفه قال الامدي ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضي وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق قول الاشعري لظهور ادلته واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فاما المنقول فثلاثه الاول قوله سبحانه وتعالى وعلم ادم الاسما كلها الى اخر الايه دلت الايه على ان ادم لم يضعها ولا الملايكه فتكون توقيفيه اما ادم فلانه تعلم من الله واما الملايكه فلانهم تعلموا من ادم والمراد بالاسما انما هو الالفاظ الموضوعه بازا المعاني وذلك يشمل الافعال والحروف والاسما المصطلح عليها لان الاسم سمي بذلك لانه سمه اي علامه على مسماه والافعال والحروف كذلك واما تخصيص النحو بعض الاقسام فانه عرف النحويين واللغويين سلمنا ان الاسم بحسب اللغه مختص بهذا القسم لكن التكلم بالاسما وحدها متعذر وسلمنا انه غير متعذر لكن ثبت ان الاسما توقيفيه فيثبت الباقي اذ لا قايل بالفرق الثاني ان الله سبحانه وتعالى على تسميتهم لبعض الاشيا من غير توقيف فقال ان هي الا اسما سميتموها فثبت التوقيف في البعض المذموم عليه ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي والا يلزم فساد التعليل بكونه ما انزله الثالث قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم وجه الدلاله ان الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الالسنه وجعله ايه وليس المراد باللسان هو الجارحه اتفاقا لكن لان الاختلاف فيها قليل ثم انه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتعين ان يكون المراد باللسان هو اللغه مجازا كما في قوله تعالى الا بلسان قومه وحينيذ فنقول لو انها توقيفيه لما امتن علينا بها واما المعقول فامران احدها انها لو كانت اصطلاحيه لاحتاج الواضع في تعليمها لغيره الى اصطلاح اخر بينهما ثم ان ذلك

الطريق ايضا لا يفيد لذاته فلابد له من اصطلاح اخر ويلزم التسلسل واعلم ان هذا التقرير هو الصواب وهو كما اتى به المصنف ومن الشارحين من يقرره بغير ذلك في المحصول على وجه اخر فنقلوه الى ههنا فاجتنبه نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب الاشعري وانما يبطل به مذهب ابي هاشم واتباعه خاصه فاعرف ذلك الثاني من المعقول ان اللغات لو كانت اصطلاحيه لجاز التغيير فيها اذ لا حجر في الاصطلاح وجواز التغيير يودي الى عدم الايمان والوثوق بالاحكام التي فيه شريعتنا فان لفظ الزكاه والاجاره وغيرها يجوز ان يكون مستعملا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعاني المعهوده الان وقد علمنا من هذا ان فايده الخلاف في التغيير **قوله** واجيب شرع في الجواب عن ادله الشيخ الخمسه فاجاب عن الاول وهو قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها بوجهين احدها لا نسلم ان المراد بالاسما في الايه هي اللغات بل يجوز ان يكون المراد بالاسما سمات الاشيا وخصايصها كتعليم ان الخيل مصلح للكر والفر والجمال للحمل والثيران للزراعه واما تعليم الخواص فواضح واما تعليم السمات اي العلامات فتقريره من وجهين احدها ان هذه الاشيا علامات داله على تلك الحيوانات فانه يعرف بمشاهده الحرث مثلا كونه من البقر فاذا علمت هذه الاشيا فقد علمت سمه على الدواب اي علامه عليها الثاني ان الله تعالى علم ادم علامات ما يصلح للحمل وغير ذلك حتى اذا شاهد صفه ما يصلح للحمل من ذات استعملها في الحمل اذا تقرر هذا فنقول يصح اطلاق الاسم على ما ذكرناه لان الاسم مشتق من السمه او من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهيه ويكشف عن حقيقه يكون اسما لانه ان اشتق من السمه فواضح وان اشتقت من السمو فالعلو ايضا موجود لان الدليل اعلى من المدلول واما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في عرضهم المسميات لتغليب من يعقل اي عرض المسميات على الملايكه وامتحنهم عن اسمايها اي الفاظها كما قال الاشعري او صفاتها كما اوله المصنف وغيره وعلى كل حال فليس في الضمير دلاله على شي مما نحن فيه الثاني سلمنا ان الاسما هي اللغات لكن يجوز ان يكون تلك الاسما التي علمها الله تعالى ادم قد وضعها طايفه خلقهم الله تعالى قبل ادم فلم قلتم انه ليس كذلك وفي المحصول جواب ثالث وهو انه يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام الاحتياج اليها والاقدار على الوضع وفي الاحكام جواب رابع وهو انها تعلمه

ادم يجوز ان يكون نسبه م اصطلحت اولاده من يجري علي هذه اللغات والكلام انما هو فيها والجواب عن الثاني وهو الذم في قوله تعالى ما انزل الله بها من سلطان انا لا نسلم ان الذم علي التسميه بل علي اطلاق اللفظ
الالاه علي الصنم ومع اعتقادهم انها الهه اذ اللات والعزي ومناة اعلام علي اصنام فتوبيخه
اختصاصها بالذم دون ساير الاسما دليل عليه ولان هذه الاعلام منقوله وليست مرتجله فلا ذم
في التسميه بها علي القول بالتوقيف كالحارث وشبهه لعدم ارتجالها والجواب عن الثالث وهو قوله
تعالى واختلاف السنتكم انه اذا انتفي ان يكون المراد الجارحه كما تقدم وان المراد انما هو اللغات
مجازا وليس حمل الامتنان علي وضعها حتي يلزم التوقيف باولي من حمله علي الاقدار اما علي وضعها
او علي النطق بها بعد تعلمها ايه وحينيذ فالتوقيف يعارضه الاقدار فان قيل حمله علي الوضع اولي لان
الاقل اضمارا قلنا لا اضمار هنا اصلا فانه بل حاصله ان الامتنان دل علي ملازمة علي ان الباري
تعالى له تاثير في اللغات اما بالوضع او بالاقدار والجواب عن الرابع انا لا نسلم انها لو كانت اصطلاحيه
لاحتاج في تعليمها الي اصطلاح اخر بل يحصل التعليم بترديد اللفظ وهو كرانه مره بعد مره مع القراين
كالاشاره الي المسمي ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الاطفال والجواب عن الخامس انا لا نسلم
ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لو وقع لاشتهر ووصل الينا لكونه امرا مهما فعدم
اشتهاره دليل علي عدم وقوعه قال وقال ابو هاشم الكل مصطلح والا فالتوقيف اما بالوحي
فيتقدم البعثه وهي متاخره لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه او بخلق علم
ضروري في عاقل بان معرفه تعالى ضروره فلا يكون مكلفا او في غيره وهو بعيد واجيب بانه الهم
العاقل بان واضعا وضعها وان سلم لم يكن مكلفا بالمعرفه فقط وقال الاستاد ما وقع به التنبيه
الي الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح اقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب اليه
ابو هاشم وهو ان اللغات كلها اصطلاحيه اذ لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها بتشديد
القاف اي اعلمنا بها فالتوقيف اما ان يكون بالوحي وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثه الرسل
علي معرفة اللغات لكن البعثه متاخره لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه او يكون
بخلق علم ضروري في عاقل بان الله وضعها لهذه المعاني وهو باطل لانه يلزم منه ان يعرف الله تعالى
بالضروره لان حصول العلم الضروري بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى لان

العلم

العلم بصفه الشي اذا كان ضروريا يكون العلم بذاته اولي ان يكون ضروريا وحينيذ فيلزم الا
51 يكون مكلفا بالمعرفه لحصولها واذا لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفا مطلقا لانه لا قايل بالفرق او يكون
بخلق علم ضروري في انسان غير عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد ان يصير غير العاقل عالما
بهذه التركيبات العجيبه والتركيبات النادره اللطيفه فاذا انتفت طرق التوقيف انتفا التوقيف
وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب علي خلاف ما قرره الامام واتباعه فانهم جعلوه
دليلين فلزمهم بطلان دعوي الحصر كما يعرف بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا فقسما
فجمع بين الاختصار في اللفظ والانحصار للاقسام واجاب المصنف بوجهين احدها لم لا يجوز
ان يقال ان الله تعالى الهم العاقل اي خلق العلم فيه بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازا
هذه المعاني لا ان الله تعالى هو الذي وضع حتي يلزم المحذور وهو عدم التكليف الثاني سلمنا
هذا لكن يلزم ان لا يكون مكلفا بالمعرفه فقط لكونه قد عرف وهذا لا استحاله فيه اما كونه
غير مكلف مطلقا فانه غير لازم لمن اتي بعباده دون عباده واعلم ان الاحسن في الجواب ما اجاب
به ابن الحاجب وهو ان يقال ان الله تعالى علمها ادم ولا يرد عليه شي مما قاله الخصم ثم علمها ادم
لبنيه ثم بعثه الله تعالى الهم بلغتهم واحسن من هذا ايضا ان يقال الوحي قد يكون الي نبي وهو الذي
اوحي اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الي رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي
ولا ينعكس والايه انما تنفي تعلمها بالوحي الي رسول فيجوز ان يكون حصل التعليم بالوحي الي نبي
قول وقال الاستاد هذا هو المذهب الرابع اختار الاستاد ابو اسحق الاسفرايني الشافعي
وهو ان القدر الذي وقع به التنبيه الي الاصطلاح توقيفي لانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج في تعليمه
الي اصطلاح اخر ويتسلسل كما قلناه واما الباقي فيكون اصطلاحيا هكذا قاله الامام لما تكلم علي
تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه ان الباقي يحتمل ان يكون
اصطلاحيا وان يكون توقيفيا وهو الذي نقله عنه ابن برهان والامدي وصاحب التحصيل
وابن الحاجب وغيرهم فعلي هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف وفي المسله قول خامس
ان ابتدا اللغات اصطلاحي والباقي محتمل كذا في المحصول والتحصيل لكن في المنتخب والحاصل
الجزم بان الباقي توقيفي قال وطريق معرفتها النقل المتواتر او الاحاد او الاستنباط

العقلي من النقل كما نقل ان الجمع المعرف يدخله الاستثنا وانه اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم
بعمومه واما العقل الصرف فلا يجدي اقول هذا القسم السادس وهو الطريق وهو
معرفة اللغات وتعرف بثلثه امور احدها بالنقل المتواتر كالسما والارض والحر والبرد
ونحوها مما لا يقبل التشكيك الثاني الاحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ الغريبه قال في المحصول
واكثر الفاظ القران من الاول وذكر الامدي نحوه والثالث ولم يذكره الامدي ولا ابن الحاجب
استنباط العقل من النقل كما اذا نقل الينا ان الجمع المعرف يدخله الاستثنا ونقل الينا ان
الاستثنا اخراج ما يتناوله اللفظ فحكم العقل بواسطه هاتين المقدمتين ان الجمع المعرف
للعموم واما العقل الصرف بكسر الصاد الخالص فلا يجدي اي فلا ينفع في معرفة اللغات
لان العقل انما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجايزات واستحاله المستحيلات واما وقوع
احد الجايزين فلا يهتدي اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفه علي الوضع قال
الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ دلاله اللفظ علي تمام مسماه مطابقه وعلي
جزويه تضمن وعلي لازمه الذهني التزام اقول لما فرغ من الكلام علي وضع اللفظ
وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه وقدم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان
التقسيمات كلها متفرعه علي الدلاله وانما قلنا ان تقسيم الدلاله تقسيم الالفاظ لان كلامه
في الدلاله اللفظيه ويلزم من تقسيم الدلاله اللفظيه الي الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضروره
فاندفع سوال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف انتقل الي تقسيم الدلاله ثم ان
الدلاله معني عارض للشي بالقياس الي غيره ومعناها كون الشي يلزم من فهمه فهم شي اخر وهي
اما لفظيه او غير لفظيه فغير اللفظيه قد تكون وضعيه كدلاله الدراع علي القدر المعين م
وغروب الشمس علي وجوب الصلاه وقد تكون عقليه كدلاله وجوب المسبب علي وجود سببه
وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظيه فلذلك احترز المصنف عنهما بقوله دلاله اللفظ
ثم اللفظيه تنقسم الي ثلاثه اقسام اما عقليه كدلاله المقدمتين علي النتيجه ودلاله اللفظ
علي وجود اللافظ وحياته واما طبيعيه كدلاله اللفظ الخارج عند السعال علي وجع الصدر
واما وضعيه وهي المقصوده هاهنا فكان ينبغي ان يقول دلاله اللفظ الوضعيه علي ان الامام

قال

قال ان دلاله المطابقه وحدها وضعيه واما التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه
الدلاله التي يريدها المصنف هو كون اللفظ اذا اطلق فهم منه المعني من كان عالما بالوضع وان
52 شيت قلت فهم السامع من الكلام تمام الشي او جزوه او لازمه وقسمها المصنف الي ثلاثه
اقسام احدها المطابقه وهي دلاله اللفظ علي تمام مسماه كدلاله الانسان علي الحيوان الناطق
وسمي بذلك لان اللفظ طابق معناه الثاني دلاله التضمن وهي دلاله اللفظ علي جزو المسمي
كدلاله الانسان علي الحيوان فقط او علي الناطق فقط وسمي بذلك لتضمنه اياه الثالث
دلاله الالتزام وهي دلاله اللفظ علي لازمه كدلاله الاسد علي الشجاعه وانما يتصور ذلك في اللازم
الذهني وهو الذي ينتقل الذهن اليه عند سماع اللفظ سوا كان لازما في الخارج ايضا كالسرير
والارتفاع ام لا كالعمي والبصر وكدلاله زيد علي عمرو اذا كانا مجتمعين غالبا ولا ياتي ذلك
في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان فانه اذا لم ينتقل الذهن اليه لم تحصل الدلاله
البته ومن هذا يعلم ان قوله وعلي لازمه الذهني التزام غير مستقيم لان هذا يوهم وجود
الدلاله مع اللازم الخارجي وهو باطل قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعني
ان اللزوم بمجرده ليس هو السبب في حصول دلاله الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم
شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه منها ان اللفظ جنس بعيد
لاطلاقه علي المستعمل والمهمل وهو مجتنب في الحدود فكان ينبغي ان يقول دلاله القول ومنها ان التمام
لا يكون الا فيما له اجزا وحينيذ فيرد عليه دلاله اللفظ الموضوع لمعني لا جزو له كالجوهر الفرد والان
والنقطه وكلفظه الله تعالى ومنها انه ينبغي ان يقول من حيث هو تمامه وفي التضمن من حيث هو جزوه
وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشي وجزوه كوضع الممكن العام
والخاص علي ما ستعرفه في الاشتراك وكذا وضع مصر للاقليم الخاص وللبلده المعروفه وعن المشترك
بين الشي ولازمه كالشمس للكوكب مع لازمه وهو الضو فان دلاله مصر مثلا علي البلد المعروفه انما
يكون بالمطابقه من حيث انها تمام المسمي لا من حيث انها جزوه فان دلالتها من هذه الحيثيه دلاله
التضمن وكذلك القول في دلاله التضمن والالتزام علي ان الامام اتي بهذا القيد في التضمن والالتزام
فقط ويلزمه ذلك في الباقي ولهذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف

من الجميع الكتابتوبينه التمام والجزيه والاربيه وابنا عالمقدمتين فانه لم يزلوم احد قبل الامام كما قاله القرافي ومنها ان انحصار الدلاله الوضعيه في الثلاث يرد عليه سوال قوي اورده بعضهم وتقريره موقوف علي مقدمه وهي الفرق بين الكلي والكليه والكل والجزي والجزيه والجزو فاما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالانسان والجزوي مقابله كزيد وسياتي ذلك واما الكليه فهو الحكم علي كل فرد بحيث لا يبقي فرد من الافراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا ويقابله الجزيه وهو الحكم علي بعض افراد حقيقه من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان واما الكل فهو الحكم علي المجموع من حيث هو مجموع كاسما العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخره العظيمه فهذا صادق باعتبار الكل دون الكليه ويقابله الجزو وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسه مع العشره اذا علمت ذلك فنقول صيغه العموم مسماها كليه ودلالتها علي فرد منه كدلاله المشركين علي زيد المشرك مثلا خارجه عن الثلاث اما انتفا المطابقه والالتزام فواضح واما التضمن فلانه دلاله اللفظ علي جزو مسماه كما تقدم والجزو انما يقابله الكل ومسمي صيغه العموم ليس كما قررناه والا لتعذر الاستدلال بها علي ثبوت حكمها لفرد في النفي او النهي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزوه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزوه **فايده** جميع ما تقدم في دلاله اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم انها فهم السامع والفرق بينها وبين الدلاله باللفظ بزياده البا ان الدلاله باللفظ استعمال اللفظ اما في موضوعه وهي الحقيقه او غير موضوعه لعلاقه وهو المجاز والبا فيها للاستعانه والسببيه لان الانسان يدلنا علي ما في نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آله للدلاله كالقلم للكتابه والفرق بينهما من وجوه احدها المحل فان محل دلاله اللفظ القلب ومحل الدلاله باللفظ اللسان وغيره من المخارج وثانيها من جهه الموصوف فان دلاله اللفظ صفه السامع والدلاله باللفظ صفه للمتكلم وثالثها من جهه السببيه فان الدلاله باللفظ سبب ودلاله اللفظ مسبب عنها ورابعها من جهه الوجود فانا كلما وجدت دلاله اللفظ وجدت الدلاله باللفظ بخلاف المطابقه وخامسها من جهه الانواع فدلاله اللفظ ثلاثه انواع والتضمن والالتزام والدلاله باللفظ نوعان الحقيقه والمجاز **قال** فاللفظ ان دل جزوه علي جزو المعني فمركب والا فمفرد والمفرد اما ان لا يستقل بمعناه وهو الحرف او استقل وهو فعل ان دل بهيئته علي

بعض الاعراض ... المطابقه

53 احد الازمنه الثلاثه والا فاسم كلي ان اشترك معناه متواطي ان استوي ومشكك ان تفاوت وجنس ان دل علي ذات غير معينه كالفرس ومشتق ان دل علي ذي صفه معينه كالفارس وجزوي ان لم يشترك علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل **اقول** اللفظ ينقسم الي مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزوه علي جزو المعني المستفاد منه فهو المركب سوا كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد وزيد قايم او تركيب مزج كخمسه عشر او تركيب اضافه كغلام زيد واورد القاضي افضل الدين الخونجي علي هذا حيوان ناطق علما علي انسان فينبغي ان يزاد حيث هو جزوه كما ذكره الامام في المحصول وقوله ان دل جزوه اي كل واحد من اجزايه واستغني المصنف عن ذكر كل باضافه اسم الجنس لانها للعموم او يقول اذا دل جزو واحد منه علي جزو من معناه يلزم دلاله الجزو الاخر لان ضم المهمل الي المستعمل غير مفيد قال الاصفهاني في شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمولف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه واما المولف فهو ما دل جزوه لا علي جزو المعني كعبد الله **قوله** والا فمفرد اي وان لم يدل جزوه علي جزو معناه فهو المفرد وذلك بان لا يكون له جزو اصلا كبا الجر او له جزو ولكن لا يدل علي جزو معناه كزيد الا تري ان الدال منه وان كانت تدل علي حرف الهجا الذي ليس جزوا من معناها اي من مدلولها وهو الذات المعينه وكذلك عبد الله وتابط شرا ونحوه اعلاما ولك ان تقول هذا التعريف ان قام زيد مفرد لان جزوه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا تدل علي جز و معناه فينبغي تقييد الجزو بالقرب **قوله** والمفرد الي اخره بدا بالكلام علي المفرد لتقدمه علي المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار انواعه وهو تقسيمه الي الاسم والفعل والحرف وحاصله ان المفرد كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف اي لا يفهم معناه الذي وضع له الا باعتبار لفظ اخر دال علي معني هو متعلق معني الحرف الا تري ان الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دال علي معني هو متعلق مدلول من لان التبعيض تعلق به وان استقل نظر ان دل بهيئته اي بحالته التصريفيه علي احد الازمنه اما الماضي كقام او الحال كم او المستقبل كيقم فهو الفعل والا اي وان لم يدل بهيئته علي احد الازمنه الثلاث فهو الاسم وذلك بان لا يدل علي زمان اصلا كزيد او يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصبوح

والغبوق وامس والحال والمستقبل والآن **قوله** كلي اعلم ان الاسم قد يكون كليا وقد يكون جزويا وتسميته بذلك مجاز لان الكليه والجزويه من صفات المسمي فالكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركه فيه سوا وقعت الشركه كالحيوان والانسان والكاتب اولم يقع مع امكانها كالشمس او استحالتها كالاله وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم لان الكلي الذي لم يقع فيه شركه تخرج منه فالاولي ان يقول ان قبل معناه الشركه وقال الغزالي الكلي هو ما يقبل الالف واللام وينتقض بقولنا ابن ادم وشبهه ثم ان الكلي ان استوي معناه في افراده فهو المتواطي كالانسان فان كل فرد من الافراد لا يزيد علي الاخر في الحيوانيه والناطقيه وسمي متواطيا لانه متوافق يقال تواطا فلان وفلان اي اتفقا وان اختلف فهو المشكك سوا كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في الباري ممكن في غيره او بالاستغنا والافتقار يطلق كالموجود ويطلق علي الاجسام مع استغنايها عن المحل وعلي الاعراض مع افتقارها اليه او بالزياده والنقصان كالنور فانه في الشمس اكثر من السراج والمفهوم من قول المصنف ان تفاوت اختصاصه بهذا الاخير وليس كذلك وسمي مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواط لكون الحقيقه واحده او مشترك لما بينهما من الاختلاف **فايده** قال ابن التلمساني لا حقيقه للمشكك لان ما حصل به الاختلاف ان دخل في التسميه كان اللفظ مشتركا وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو متواط واجاب القرافي بان كلا من المتواطي والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بامور من جنس المسمي فهو المصطلح علي تسميته بالمشكك وان كان بامور خارجيه عن مسماه كالذكوره والانوثه والعلم والجهل فهو المصطلح علي تسميته بالمتواطي **قوله** وجنس يريد ان الكلي ان دل علي ذات غير معينه كالفرس والانسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل علي نفس الماهيه فهو الجنس اي اسم الجنس كما قال في المحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامه للاسد وثعاله للثعلب فانه يدل علي ذات غير معينه تقول رايت ثعاله اي ثعلبا مع انه ليس باسم جنس بل علم جنس حتي يعامل [illegible] اللفظ معامله الاعلام كالابتدا به ووقوع الحال منه في التفسير ومنع صرفه ان انضمت اليه علة اخري فهو وارد علي هذا بخصوصه وعلي اصل

54 التقسيم لكونه اهمله منه والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ان الوضع فرع التصور فاذا استحضر الواضع صوره الاسد ليضع لها فتلك الصوره الكاينه في ذهنه هي جزو منه بالنسبه لمطلق صوره الاسد فان هذه الصوره واقعه لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان اخر وفي ذهن شخص اخر والجميع يشترك في مطلق صوره الاسد فهذه الصوره جزو منه من مطلق صوره الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس او من حيث عمومها فهو اسم الجنس اذا تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقه الذهنيه من حيث هي هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقه من حيث هي متشخصه في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقه بقيد التشخص الخارجي **قوله** ومشتق اي وان دل علي ذي صفه معينه اي صاحب صفه معينه فهو المشتق كالاسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان علي حافر سوا كان فرسا او حمارا وقال عماره لا اقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاه الجوهري واما الراكب فهو من كان علي بعير خاصه ولقايل ان يقول اذا كان الفارس يطلق عليهما فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفه المعينه قال في المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل علي ذات ما متصفه بالسواد واما خصوص تلك الذات من كونها جسما او غير جسم فلا لانه يصح ان يقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الا انه جسم ذو سواد لكان لقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه انه غير جسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام **فايده** الكلي علي ثلاثه اقسام طبيعي ومنطقي وعقلي فالانسان مثلا فيه حصه من الحيوانيه فاذا اطلقنا عليه انه كلي فها هنا ثلاث اعتبارات احدها ان يراد به الحصه التي شارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلي الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزو الانسان الموجود وجزو الموجود موجود والثاني ان يراد به انه غير مانع من الشركه فهذا هو الكلي المنطقي وهذا لا وجود له لعدم تناهيه والثالث ان يراد به الامران معا الحصه التي شارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركه فهذا هو الكلي العقلي ايضا لا وجود له لاشتماله علي ما لا يتناهي وذهب افلاطون الي وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات اخره في الكلي كانقسامه الي الجنس والنوع واهمل المصنف هنا لذكره اياه في المصباح **قوله** وجزوي ان لم يشترك اي لم يشترك في معناه كثيرون وهو قسيم لقوله اولا كلي ان اشترك معناه ثم ان

الجزوي ان استقل بالدلاله اي كان لا يفتقر الي شي يفسره فهو العلم كزيد وان لم يستقل فهو المضمر كانا وانت لان المضمرات لا بد لها من شي يفسرها وفي كلامه نظر من وجوه احدها ان عدم الاستقلال موجود في اسما الاشاره والاسما الموصوله وغيرها مع انها ليست مضمرات الثاني ان هذا التقسيم هو في الاسم وقد تقدم ان الاسم هو الذي يستقل بمعناه فكيف ينقسم ما يستقل الي ما لا يستقل الثالث ان عدم الاستقلال قد جعله اولا جدا فان اراد بالاستقلال الاول غير ما اراد بالاستقلال الثاني فليس **فايده** ذهب الاكثرون الي ان المضمر جزوي كما ذهب اليه المصنف واحتجوا بان الكل يقولون المضمر اعرف المعارف فلا يكون كليا وبانه لو كان كليا لما دل علي الشخص المعين لان الدال علي الاعم غير دال علي الاخص ونقل القرافي في شرح المحصول وشرح التنقيح عن الاقلين انه كلي وقال انه الصحيح وقال الاصفهاني في شرح المحصول انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان انا وانت وهو مطابق علي ما لا يتناهي فكيف يكون جزويا وايضا فان مدلولاتها لا تتعين الا بقرينه بخلاف الاعلام وعلي هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وانت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغايب واما استدلالهم بالوجهين فجوابهما جواب واحد وهو ان افاده اللفظ للشخص المعين له سببان احدهما وضع اللفظ له كالاعلام والثاني ان يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص معين فيفهم الشخص لحصر المسمي فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كليا وكذلك القول ايضا فيما عدا العلم من المعارف كاسم الاشاره والموصول والمعرف بأل ولهذا قال شيخنا ابو حيان الذي يختاره انها كليات وضعا جزئيات استعمالا

قال تقسيم اخر اللفظ والمعني اما ان يتحدا وهو المفرد او يتكثرا وهي المتباينه تفاصلت معانيها كالسواد والبياض او تواصلت كالسيف والصارم والناطق والفصيح او يتكثر ويتحد المعني وهي المترادفه او بالعكس فان وضع لكل فمشترك والا فان نقل لعلاقه واشتهر في الثاني سمي بالنسبه الي الاول منقولا عنه والي الثاني منقولا اليه والا فحقيقه ومجاز والثلاث الاول المتحد المعني فنصوص واما الباقيه فمتساوي الدلاله مجمل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول فالمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمأول المتشابه **اقول** هذا التقسيم اخر للفظ باعتبار وحدته وتعدده ووحده المعني وتعدده فيكون تقسيما له باعتبار ما يعرض له

ولهذا

ولهذا اخره عن التقسيم الاول المعقود للتقسيم الزاني كما تقدم بيانه وحاصله ان اللفظ والمعني

55 علي اقسام اربعه لانهما اما ان يتحدا او يتكثرا او يتكثر اللفظ مع اتحاد المعني او عكسه الاول ان يتحد اللفظ والمعني كلفظ الله فانه واحد ومدلوله واحد ويسمي هذا بالمنفرد لانفراد لفظه لمعناه

ض قال الامام وهذا هو التقسيم الي جزوي وكلي الثاني ان يتكثر اللفظ ويتكثر المعني كالسواد والبياض ويسمي الالفاظ المتباينه لان كل واحد مباين لغيره اي مخالف له في معناه ثم ان الالفاظ المتباينه قد تكون متفاصله اي لا يجتمع كما مثلناه وكالانسان والفرس وقد تكون متواصله اي يمكن اجتماعها اما بان يكون احدها اسما للذات والاخر صفه كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفه سواء كانت كاله ام لا والصارم مدلوله شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع واما بان يكون احدها صفه والاخر صفه للصفه كالناطق والفصيح فان الناطق صفه للانسان مع ان الناطق قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفه للناطق واذا قلت زيد

ن متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلثه وكذلك اذا كان مدلول احدها جزوا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان ولم يذكره المصنف الثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد المعني فتسمي تلك الالفاظ مترادفه سواء كانا من لغه واحده او من لغتين كلغه العرب ولغه الفرس مثلا والترادف ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابه واحده الرابع ان يكون اللفظ واحدا والمعني كثيرا فان وضع لكل اي لكل واحد من تلك المعاني فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفي كثير من النسخ فان وضع الكل بأل المعرفه وهو منقوض باسما الاعداد فان العشره مثلا موضوعه لكل الافراد ومع ذلك ليست مشتركه لانها ليست موضوعه لكل منها وكذلك لفظ البلقه الموضوع للسواد والبياض الا ان يقال لا نسلم ان المعني متعدد بل واحد وهو المجموع او يقال اردنا بالكل الكلي العددي كما تقدم بسطه في تقسيم الدلاله فيصح علي ان تعريف كل ممتنع من جهه اللغه وان لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعني ثم نقل الي غيره نظر فان كان لا لعلاقه قال في المحصول فهو المرتجل واستشكله القرافي بان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع اي لم يتقدم له وضع قال واما تفسيره بما قاله الامام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا القسم ولعله لهذا السبب وان نقل لعلاقه فان اشتهر في الثاني اي بحيث صار اغلب من

فيه

المعنى
الاول كما قال في المحصول وذلك كالصلاه سمي بالنسبه الي الاول منقولا عنه وبالنسبه الي الثاني منقولا
اليه اما شرعيا او عرفيا عاما او خاصا بحسب الناقلين كما سياتي ايضاحه وتمثيله في حد المجاز
واعلم ان اشتراط المناسبه في المنقول مردود فان كثيرا من المنقولات لا مناسبه بينها وبين
المنقول عنها الا ترى ان الجوهر لغه هو الشي النفيس ثم نقله المتكلمون الي قسيم العرض وهو
القايم بنفسه وان كان في غايه الخسه واجاب الاصفهاني في شرح المحصول بان القيام بنفسه
نفاسه وهو ضعيف وان لم يشتهر في الثاني كالاسد فهو حقيقه بالنسبه الي الاول وهو
الحيوان المفترس مجاز بالنسبه الي الثاني وهو الرجل الشجاع وعلم من هذا ان المجاز عند المصنف غير
موضوع وسياتي ما يخالفه وهذا التقسيم مردود لان المجاز ايضا قد يكون اشهر من الحقيقه
وهي المسله المعروفه بالحقيقه المرجوحه والمجاز الراجح وسياتي وايضا فالوضع علي حدته لا يكفي
في اطلاق لفظ الحقيقه علي المعنى الاول بل لابد من الاستعمال وكذا في المجاز ايضا **قوله** والثلاثه
الاولي اي متحد اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ متحد المعنى فانها نصوص
لان كل منها يدل علي معنى لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص وسمي بذلك لان النص في اللغه علي
ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشي منتهاه وغايته وهذه الالفاظ كذلك لانها في الدرجه الغايه
والمرتبه النهايه من وجوه الدلاله واحترز بقوله المتحد المعنى عن القرو والعين والجون فانها
متباينه مع انها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معاني وكذلك الالفاظ
المترادفه قد تكون مشتركه ايضا كلفظ العين والذهب **قوله** واما الباقي اي الاقسام
الداخله في كون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهي المشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقه
والمجاز فانها تنقسم الي مجمل وظاهر ومول وذلك لان اللفظ ان كان دلالته علي تلك المعاني
بالسويه كالقرو والعين وغيرهما من الالفاظ المشتركه فهو المجمل ماخوذ من الجمل بفتح الجيم
واسكان الميم وهو الاختلاط كما حكاه القرافي فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسياتي ان
قوله تعالي ان الله يامركم ان تذبحوا بقره واتوا حقه يوم حصاده وغيره للشي من المجملات فلا يكون
محصورا في المشترك وان كانت دلالته علي بعض المعاني ارجح من بعض سمي بالنسبه الي الراجح
ظاهرا وبالنسبه الي المرجوح مؤولا لكونه تؤول الي الظهور عند اقتران الدليل به فالمنقول كلاه

وبالنسبه

ولم يشتهر كالاسد دلالته علي الاول ظاهره وعلي الثاني ماوله فان اشتهر وهو المسمي بالمنقول
كالصلاه فهو علي العكس **قوله** والمشترك يعني ان النص والظاهر يشتركان في الرجحان الا ان 56
النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسما الاعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلاله اللفظ
علي المعنى الحقيقي فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمي المحكم والمحكم جنس لنوعين النص والظاهر
ثم ان المجمل والمول مشتركان في ان كلا منهما يفيد معناه افاده غير راجحه الا ان المول مرجوح
ايضا والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمي بالمتشابه
فهو جنس لنوعين المجمل والمول وهذا الاصطلاح ماخوذ من قوله تعالي منه ايات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات **قال** تقسيم اخر مدلول اللفظ اما معنى او لفظ مفرد او مركب
مستعمل او مهمل نحو الفرس والجمله واسما الحروف والخبر والهذيان والمركب صيغ للافهام
فان افاد بالذات طلبا فالطلب للماهيه استفهام وللتحصيل مع الاستعلا امر ومع التساوي
التماس ومع التسفل سوال والا فيحتمل التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه
التمني والترجي والقسم والندا **اقول** مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان
كان لفظا فقد يكون مفردا او قد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا ومجموع
ذلك خمسه اقسام وقد ذكرها المصنف باشلتها مرتبات اللف والنشر الاول ان يكون
المدلول معنى اي شيا ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذي تقدم انقسامه الي جزوي
وكلي الثاني ان يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمه فان مدلولها لفظ وضع لمعنى
مفرد وهو الاسم والفعل والحرف الثالث ان يكون المدلول لفظا مفردا مهملا كاسما حروف
الهجا الا ترى ان حروف ضرب وهي صه وبه لم يوضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم
فللاول الضاد وللثاني الرا وللثالث البا وهذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه
واجتنب غيره من التقريبات والها اللاحقه لصه وره وبه هي ها السكت الرابع ان يكون
المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع لقيام زيد الخامس ان يكون
المدلول لفظا مركبا مهملا كما قال الامام والاشبه انه غير موجود لان الغرض من التركيب هو
الافاده وجزم به في المنتخب وتبعه علي ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وهو ضعيف فان ما

في المعنى والتركيب فرد احدهما الي الاخر وارتضاه الامام واتباعه ويعترض عليه بان الاشتقاق
ليس هو نفس الوجدان حتى نقول هو ان تجد اي وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان
كما فطن له المصنف فلذلك اصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضي ان الاشتقاق
فعل الشخص حتى ينعدم بعدمه وفيه نظر وايضا فان المعدول والتصغير ونحوهما قد يرد ان
علي الحد وللاشتقاق اربعه اركان تاتي في كلام المصنف الاول المشتق والثاني المشتق منه
والثالث الموافقه في الحروف الاصليه والمناسبه في المعنى والرابع التغيير فقوله رد لفظ دخل فيه
الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق **قوله** الي لفظ اخر اراد به المشتق منه
وهو الركن الثاني ويوخذ منه ايضا الركن الثالث وهو التغيير لانه لو انتفي التغيير بينهما لم يصدق عليه
انه لفظ اخر بل هو هو ودخل ايضا في الاسم والفعل كما دخلا في الاول واعا اتي بذلك اعني باللفظ
فيهما الصدق علي كل فرد بحيث لا يخرج منه شي وعلي كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الي اسم كان
يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرها فانها مشتقات
من الضرب الذي هو المصدر ويرد عليه انه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم
ويقولون بان المصادر والصفات مشتقه من الافعال ولو عكس فقال رد اسم الي فعل لما كان
ينطبق علي راي البصريين ولو قال رد الاسم الي الاسم لما كان يصح علي راي الكوفيين
ويرد عليه الفعل علي راي البصريين ولو قال رد فعل الي فعل لكان باطلا بالاجماع **قوله**
لموافقته له في حروفه الاصليه هو الركن الرابع واحترز به عن الالفاظ المترادفه في المعنى وهي المترادفه
كالبر والقمح وانما قيد الحروف بكونها اصليه للاحتراز عن الزوايد فان الاختلاف فيها لا يضر
كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الاصليه ان تكون موجوده لانه قد يحذف بعضها لمانع
كخف من الخوف وقوله ومناسبته في المعنى هو من تتمه الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم
فان كلا منها يوافق الاخر في حروفه الاصليه ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتفا المناسبه
في المعنى لتباين مدلولاتها **قوله** ولابد من تغيير اي بين اللفظين لانه فسره بقوله بزياده الخ
او نقصان والتغيير بذلك انما هو من جهه اللفظ نعم يحصل التغيير المعنوي بطريق التبع ولذلك ان
تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وحلب وحلب وغيرها الا ان يقال ان حركه الاعراب

ساقطه

ساقطه الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولانها طاريه علي الصيغه بخلاف البنا ويقال 58
ان التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر حذف الفتحه التي في اخر المصدر والاتيان بفتحه
اخرى في اخر الفعل فالفتحه غير الفتحه ويدل علي التغاير ان احداهما العامل والاخرى لغير عامل
وقد ذكر سيبويه نظير في جنب فانه قدر زوال ضمه النون التي فيه في حال اطلاقه علي
المفرد لقولك رجل جنب والاتيان بغيرها حال اطلاقه علي الجمع لقوله تعالي وان كنتم
جنبا وحصر الامام التغيير في تسعه اقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف او
حركه او بهما معا وكل واحد من الثلاثه فاما ان يكون بالزياده او بالنقصان او بهما صارت تسعه
ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنه منها وعلي اللغوي طلب ما وجد من امثلتها واما المصنف فانه
زاد عليه سته اقسام فجعلها خمسه عشر ومثل لها لكن باشله في كثير منها نظر كما سياتي وهذه
الاقسام منها اربعه فيها تغيير واحد ثم سته فيها تغييران ثم اربعه علي هذا العكس فيها ثلاث
تغييرات والقسم الخامس عشر فيه اربعه تغييرات وستقف عليه واضحا **قوله** بزياده الخ
او نقصان حرف او حركه او كليهما دخل فيه سته اقسام اربعه تغييرها فرادى واثنان مثلان
فان قوله بزياده ليس هو منونا بل هو مضافا الي حرف وحركه وكليهما وكذلك نقصان مضاف
الي الثلاثه ايضا فتكون سته اقسام الاول زياده الحرف الثاني زياده الحركه الثالث زيادتهما
معا وكذلك النقصان وقوله او بزياده احدهما ونقصانه او نقصان الاخر تقديره او بزياده
احدهما ونقصانه او بزياده احدهما ونقصانه فيدخل فيه اربعه اقسام ثنايه ايضا فان
زياده احدهما ونقصانه يدخل فيه زياده الحرف ونقصانه وزياده الحركه ونقصانها ويدخل في
زياده احدهما ونقصان الاخر قسمان ايضا زياده الحرف ونقصان الحركه وزياده الحركه ونقصان ن
الحرف **قوله** او بزيادته او نقصانه بزياده الاخر ونقصانه تقديره او بزياده احدهما مع
زياده الاخر ونقصانه او نقصان احدهما مع زياده الاخر ونقصانه فيدخل فيه اربعه اقسام
ثلاثيه التغيير فان بزياده احدهما مع زياده الاخر ونقصانه يدخل فيه صورتان احداهما زياده
الحرف مع زياده الحركه ونقصانها والثانيه زياده الحركه مع زياده الحرف ونقصانه ويدخل في

قالوه دليل على ان المهمل غير موضوع لا على انه لم يوضع له اسم لاجرم ان المصنف خالفهم وزاد على ذلك
فمثل له بالهذيان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذي بالدال المعجمه قال
الجوهري يقال هذي في منطقه يهذي ويهذو هذوا وهذيانا **قوله** والمركب صيغ ما
صيغ للافهام لما فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب ولاشك ان المتكلم انما صاغ
المركب من المفردات والفه منها لافهام الغير ما في ضميره فتاره تفيد طلبا وتاره تفيد
غير ذلك فان افاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهيه اي لذكرها قال في المحصول فهو
الاستفهام لقولك ما حقيقه الانسان وهل قام زيد وهذا التقرير الذي ذكرته لا دليل عليه
في كلام المصنف مع انه لابد منه والا يرد الامر لكونه طلبا للماهيه ايضا والمصنف تبع في ذلك
صاحب الحاصل وانما سمي بالاستفهام لانه طلب الفهم كاستعطي اذا طلب ان يعطي له اذ السين
داله على الطلب لكن الطلب في الحقيقه انما هو بالاداه كهل ومتي فاطلاق الاستفهام والطلب على
اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب لتحصيل الماهيه فان كان مع
الاستعلا على المطلوب منه اي طلب منه بغلظه ورفع صوت لا بتخضع وتذلل فهو الامر
وان كان مع التساوي فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره وان كان مع التسفل اي التذلل
فهو السوال لقول العبد اللهم اغفر لي وقوله بالذات يعني بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله
افاده اوليه والكل بمعنى واحد واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم لقولك
انا طالب منك ان تذكر حقيقه الانسان وان تسقيني الما وان لا تفعل كذا فانه لا يسمي الاول
استفهاما ولا الثاني امرا ولا الثالث نهيا بل هي اخبارات ولذلك التمني والترجي والقسم والندا
يفيد ايضا الطلب باللازم وهذا الذي قرره فيه نظر من وجوه منها انه مناقض لما ذكره في
الاوامر والنواهي حيث قال وتقييدها اي وتقييد اشتراط العلو والاستعلا ومنها انه
خلط مذهبا بمذهب فان التساوي ليس قسيما للاستعلا والتسفل بل للعلو وهو ان يكون
الطالب اعلى مرتبه كما سياتي في باب الاوامر لكنه قلد الامام في ذلك ومنها انه اهمل الطلب
للترك تبعا لصاحب الحاصل وهو وارد على التقسيم وقد ذكره الامام وغيره وقالوا انه
ينقسم الى الاقسام الثلثه المذكوره في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلا يسمى نهيا **قوله**

والا

والا اي وان لم يفد بالذات طلبا وذلك بان لا يدل على طلب اصلا كقام زيد او يدل عليه لكن لا
بالذات كقولك انا طالب منك كذا ومنه التمني والترجي وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملا
للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وانما عدل المصنف عن الصدق والكذب الى
التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقه الواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الاخبار
ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القايل
مسيلمه صادق مع ان كل ذلك محتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهه
اللغه ان يقال لقايله صدق وكذلك التكذيب قد وقع ذلك فالمومن من صدق خبر الله
تعالى والكافر كذبه وهذا الحد الذي ذكره المصنف للخبر قد ذكره الامام في المحصول هنا
وجزم به ثم انه اعاده في باب الاخبار وقال انه حد دوري لان التصديق والتكذيب عباره
عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فتعريفه به دور ثم قال والحق ان الخبر تصوره
ضروري لا يحتاج الى حد ولا الى رسم **قوله** وغيره تنبيه اي غير محتمل التصديق والتكذيب
هو التنبيه اي نبهت به على مقصودك وقال في المحصول سمي به تمييزا له عن غيره قال
وانواعه تعلم بالاستقرا الا بالحصر ويندرج فيه الاربعه التي ذكرها المصنف والعرض هي التمني
والترجي ان الترجي لا يكون الا في الممكنات لقولك لعل زيدا يقدم والتمني يكون فيها كقولك
ليت الشباب يعود واعلم ان قولنا انا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا في قسم الخبر
او التنبيه وفيه نظر **قال الفصل الثالث** في الاشتقاق وهو رد لفظ
الى لفظ اخر لموافقته له في حروفه الاصليه ومناسبته في المعنى ولا بد من تغيير بزياده
او نقصان او نقصان حرف او حركه او كليهما او بزياده احدهما ونقصانه او نقصان الاخر
او بزيادته او نقصانه بزياده الاخر ونقصانه او بزيادتهما ونقصانهما نحو كاذب ونصر كما
وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين وغلى ومسلمات وحذر وعاد ونبت
واضرب وخاف وعد وكال وارم **اقول** ذكر المصنف في هذا الفصل حد
الاشتقاق ثم اقسامه ثم احكامه فالاشتقاق في اللغه هو الاقتطاع واما في الاصطلاح
ففيه حدود اشهرها حد الميداني ونقله الامام عنه وقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا

وغيرها

نقصان احدهما مع زياده الاخر ونقصانه صورتان ايضا احداهما نقصان الحرف مع زياده الاخر ونقصانها والثانيه نقصان الحركه مع زياده الحرف ونقصانه **قوله** او بزيادتهما ونقصانهما اي بزياده الحرف والحركه معا ونقصان الحرف والحركه معا وهو قسم واحد رابع التغيير ربه تمت الخمسه عشر **قوله** نحو كاذب شرع في تمثيل الاقسام السالفه والمتقدم عليه ان المراد بزياده الحرف مثلا ونقصه انما هو جنس الحرف سوا كان واحدا او اكثر وكذلك الحركه وان حركه الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قررناه وكذلك همزه الوصل لسقوطها في الدرج اذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما ذكرها فان كان المثال صحيحا فلا كلام والا نبهت عليه وذكرت له مثالا صحيحا الاول زياده الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف الثاني زياده الحركه نحو نصر الماضي من النصر زيدت حركه الصاد الثالث زياده الحرف والحركه جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف بعد الضاد وزيدت ايضا حركه الرا الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل امر للمذكر من الخوف نقصت الواو واما سكون الفا بعد ان كانت متحركه فلم يعتبره المصنف لانه نقصان حركه الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركه لكنه سياتي ما يخالفه في القسم العاشر فالاولي تمثيله بصهل اسم فاعل من الصهيل نقصت اليا فقط الخامس نقصان الحركه ومثله المصنف بضرب ساكن الرا مصدرا من ضرب الماضي نقصت حركت الرا لكن هذا انما ياتي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالاولي تمثيله بقولك سفر بسكون الفا من السفر سكنت فتحه الفا قال الجوهري سفرت اسفر سفورا اي خرجت الي السفر فانا مسافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كركاب السادس نقصان الحرف والحركه جميعا نحو غلي ماضيا من الغليان نقصت الالف والنون ونقصت فتحه اليا وفي الاعتداد بسكون اليا نظر والاولي تمثيله بصب اسم فاعل من الصبابه السابع زياده الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات زيدت الالف والتا ونقصت تا مسلمه وفي كون هذا مما نحن فيه نظر فان الجمع لا يصدق عليه انه مشتق من مفرد فالاولي تمثيله بقولك صاهل من الصهيل الثامن زياده الحركه ونقصانها نحو حذر بسكون الدال

اسم فاعل من الحذر حذفت فتحه الدال وزيدت كسرتها التاسع زياده الحرف ونقصان الحركه مثل عادّ بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الالف بعد العين ونقصت حركه الدال الاولي للادغام العاشر زياده الحركه ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله ثبت وهو ماض من الثبات نقصت الالف وزيدت حركه وهي فتحه التا وهذا اذا جعل البنا الطاري من سكون او حركه كزياده على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في القسم الرابع والاولي تمثيله بقولك رجع من الرجعي الحادي عشر زياده الحرف مع زياده الحركه ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الالف الالف للوصل وحركه الرا ونقصت حركه الضاد وفي الاعتداد بهمزه الوصل نظر لسقوطها في الدرج والاولي تمثيله بموعد من الوعد زيدت فيه الميم وكسرت العين ونقصت منه فتحه الواو الثاني عشر زياده الحركه مع زياده الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الالف وحركه الفا وحذفت الواو وهذا بنا علي ان لزوم الفتحه كزياده حركه وفيه نظر كما قررناه وايضا فليس في الحروف هنا لا زياده ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها والاولي تمثيله بمكمل اسم فاعل او مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركه وهما الميم الاولي وضمها ونقصت الالف الثالث عشر نقصان الحرف مع زياده الحركه ونقصانها ومثل له المصنف بقوله عِد فعل امر من الوعد نقصت الواو وحركه الدال وزيدت كسره العين وفيه ايضا النظر المتقدم في حسبان حركه الاعراب والاولي تمثيله بقنط اسم فاعل من القنوط الرابع عشر نقصان الحركه مع زياده الحرف ونقصانه نحو ال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركه اللام الاولي للادغام ونقصت الالف التي بين اللامين وزيدت الف قبل اللامين الخامس عشر زياده الحرف والحركه معا ونقصانهما معا نحو ارم من الرمي زيدت الهمزه الوصل وحركه الميم ونقصت الفا وحركت الرا والاولي اجتناب همزه الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من الكال ولم يتعرض الامدي ولابن الحاجب لتقسيم هذه المسله ولا لتمثيلها **قال** واحكامه في مسايل الاولي شرط المشتق صدق اصله خلافا لابي علي وابنه فانهما قالا بعالميه الله دون علمه وعلاها فينا به لنا ان الاصل جزؤه فلا يوجد دونه **اقول** لما ذكر تعريف الاشتقاق واقسام المشتق ذكر احكامه في ثلاث مسايل الاولي شرط صدق

المشتق اي سوا كان اسما او فعلا صدق اصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا
على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك الذات وسوا كان الصدق في الماضي او في الحال او في
الاستقبال كقوله تعالى انك ميت للنه هل يكون حقيقه او مجازا فيه تفصيل ياتي في المسله
الاتيه ان شا الله تعالى والقصد شمول الاقسام الثلثه عبر المصنف بقوله صدق اصله
اذ لو قال وجود اصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل فانه جايز قطعا مع ان الاصل
لم يوجد وهذه المسله وان كانت واضحه للن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزله فانهم ذهبوا
الى مسله خالفت هذه القاعده كما ستعرفه فنقول ذهب ابو علي الجبايي وابنه ابو هاشم
وغيرهما من المعتزله الى نفي العلم عن الباري سبحانه وتعالى وكذلك الصفاة التي اثبتها الاشعري
لها وهي ثمانيه مجموعه في قول بعضهم ه حياة وعلم قدرة وارادة كلام وابصار وسمع مع البقا
واعتمد وافي ذلك على شبهه سا ذكرها في اخر المسله ومع ذلك قالوا بعالميه الله تعالى
اي بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فاطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا
حصول السبق منه مع ان العله في العالميه هو حصول العلم وكذلك كل مشتق فان العله في
صحة
في وجود اطلاقه وجود المشتق منه ويدل عليه انهم عللوا العالميه التي فينا اي في المخلوقات
بالعلم للنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معلله بالعلم لان عالميته واجبه كذاته
والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا **قوله** لنا اي دليلنا على امتناع اطلاق المشتق
بدون المشتق منه ان الاصل وهو المشتق منه جزو من المشتق فان العالم مثلا مدلوله
ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون جزيه محال وهذا
الدليل انما يستقيم على راي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه اما شبهتهم في انكار
الصفات فقالوا لو اتصف الباري سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثه لزم ان يكون الباري
تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمه لزم تعدد القدما وقد قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلاثه فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانيه فقد اثبت تسعه اشيا وكان كفره
اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات واما العالميه ونحوها فانها من النسب اي لا ثبوت لها
في الخارج واجاب الامام في الاربعين وغيرها بانها قديمه ولا امتناع في اثبات قدما هي صفات

لذات

لذات واحد والنصارى انما كفروا باثبات قدما هي ذوات ثم قال في الاربعين ايضا وهذه
الصفات ممكنه لذاتها واجبه الوجود لوجوب الذات فتلخص مما قاله الامام ان الصفات واجبه
60 للذات لا بالذات اي واجبه لاجل الذات المقدسه لان ذات الصفات اقتضت وجوب
وجود نفسها **قال** الثانيه شرط كونه حقيقه دوام اصله خلافا لابن سينا
وابي هاشم لانه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق ايجابه قيل مطلقتان فلا ينافيان
قلنا موقتتان بالحال لان اهل العرف يرفع احدهما بالاخر **اقول** لما تقدم في المسله السابقه
ان شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الان في بيان الصدق الحقيقي من المجازي
وحاصله ان المشتق ان اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت فهو مجاز اتفاقا
كما صرح به المصنف في اثنا الاستدلال وان كان باعتبار الحال اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق
فهو حقيقه بالاتفاق ولو كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب احدها انه مجاز مطلقا سوا امكن
مقارنته كالضرب وغيره او لم يمكن كالكلام وطريق من اراد الالحاق الحقيقي في الكلام وشبهه
ان ياتي به مقارنا لاخر جزو كما سياتي والثاني انه حقيقه مطلقا وهو مذهب ابن سينا وابي
هاشم ولذا ابو علي كما قال في الحاصل والثالث التفصيل بين الممكن وغيره وتوقف الامدي في هذه
المذاهب فلم يصحح شيا منها ولذلك ابن الحاجب وصحح المصنف الاول وقال في المحصول انه الاقرب
فان قيل قد تقدم في المسله السابقه ان ابا علي وابنه لا يشترطان صدق الاصل فلا معنى هنا
للنقل عنهما لانهما اذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الاولى وايضا فلانه يوهم اشتراط
دب وجود الاصل عندهما وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا في صفات الله تعالى خاصه واما ما عداها كالضا
والمتكلم وهو الذي نتكلم فيه الان فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه ومن فوايد الخلاف صحه
الاحتجاج على جواز الرجوع للبايع اذا مات المشتري قبل وفا الثمن من قوله عليه الصلاه والسلام
ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقه باعتبار ما
مضى رجع فيه لاندراجه تحته وان قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير وها هنا امور
لا بد من معرفتها احدها ان الفعل من جمله المشتقات مع ان اطلاقه للماضي منه باعتبار ماضي
حقيقه فلا نزاع وقد دخل في كلام المصنف حيث قال شرط كونه حقيقه اي كون المشتق واما

الطلوع فينبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركا ام لا فان جعلناه مشتركا او حقيقة في الاستقبال
فيستثني ايضا الثاني ان التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقا فحينئذ مخرج المشتقات
من الاعراض السيالة كالمتكلم ونحوه فالصواب ان يقول شرط المشتق وجود اصله حال الاطلاق
الثالث ان الامام في المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم في اخر المسئلة بانه لا يصح ان يقال لليقظان
انه نايم اعتبارا بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضي
ان ذلك محل اتفاق وصرح به الامدي في الاحكام في اخر المسئلة فقال لا يجوز تسمية القايم
قاعدا والقاعد قايما للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين واهل اللسان واذا تقرر هذا
فينبغي استثناوه من كلام المصنف وضابطه ما قاله التبريزي في مختصر المحصول المسمي
بالتنقيح ان يطرا على المحل وصف وجودي يناقض المعني الاول او يضاده كالسواد ونحوه
بخلاف القتل والزنا الرابع انما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به لقولك
زيد مشرك او زان او سارق فاما اذا كان متعلق الحكم لقولك السارق تقطع يده فانه
حقيقة مطلقا قال القرافي اذ لو كان مجازا لكان قوله تعالي اقتلوا المشركين والزانية والزاني
والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه
مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند نزول الاية وعلي هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه
النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قايل بهذا قوله لانه اي الدليل انه ليس بحقيقة انه
يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلا زيد ليس بضارب واذا صدق ذلك
فلا يصدق ايجابه وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين فان المطلوع عليه كان مجازا لما سياتي
ان من علامة المجاز صحة النفي اما الدليل على انه يصدق نفيه عند زواله فلانه بعد انقضاء
الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال واذا صدق هذا صدق ليس بضارب لانه جزو ومتي
صدق الكل صدق الجزو واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان
مطلقتان اي لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا يتنافيان لجواز ان يكون وقت السلب غير وقت الاثبات
كما تقرر في علم المنطق والجواب انهما موقتتان بحال التكلم واغني عن هذا التقييد فهم اهل العرف له
اذ لولم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الاخر ورفعه لكن اهل العرف يستعملون

ذلك

61
ذلك فيكونان متناقضين كما قلنا هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه احدها ان
هذا الدليل ينقلب على المستدل بيانه انه يصدق قولنا زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا
انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق اجزايه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق
انه ليس بضارب والا اجتمع النقيضان وكذلك ايضا يفعل بالنسبة الي المستقبل فنقول زيد
ضارب غدا الي اخره الثاني اذا كانت القضيتان موقتتين بالحال على ما قاله وفرضنا ايضا
القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب
في الحال ولكن لا يلزم كذبه كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع الثالث لا يخلوا
اما ان يكون المشتق المتنازع في صحة اطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال
كقولنا ضارب في الحال ام النزاع في مجرد الاطلاق العاري عن التقييد فان كان النزاع في الثاني
فبطلان الدليل المذكور واضح لكون الصفة مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله واما استعمالها
في التكاذب فنحن نعلم ضرورة ان ذلك عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين وان كان
النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لانه مصادرة
علي المطلوب اذ هو محل النزاع وبتقدير ان يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول لما
صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ولا نكلف اقامته على الوجه الذي قرره حتي
نورد عليه ان القضايا مطلقة فلا يكون تناقض فتتكلف الي الجواب عنها بجواب غير محقق الرابع
اورده الامدي في الاحكام واخذه منه جماعة ان الضارب في الحال اخص من مطلق الضارب
فقولنا ليس بضارب في الحال نفي للاخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم من صدقه
صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع انه لا يصدق قولنا ليس
بحيوان فان قيل انما يكون ليس بضارب في الحال اخص من ليس بضارب ان لو كان في الحال متعلقا
بضارب ولا نسلم بل يجوز ان يكون متعلقا بليس ومعناه ليس في الحال بضارب فيكون السلب
مقيدا بقوله في الحال فيكون اخص من قولنا ليس بضارب لان السلب الاخص اخص من السلب
المطلق والاخص مستلزم للاعم والجواب انا لا نسلم انه بعد انقضا الضرب يصدق عليه
انه ليس في الحال بضارب لانه عين المتنازع فيه والي هذا اشار في التحصيل بقوله لا نسلم ان هذا

لها

وذكر

سلب الخص اي بالتنوين بل سلب اخص بالاضافه **قال** وعورض بوجوه الاول ان
الضارب من له الضرب وهو الاعم من الماضي ورد بانه اعم من المستقبل ايضا وهو مجاز اتفاقا
الثاني ان النحاه منعوا عمل النعت الماضي ونوقض بانهم اعملوا المستقبل الثالث انه لو شرط لم
يكن المتكلم ونحوه حقيقه واجيب بانه لما تعذر اجتماع اجزايه اكتفي باخر جزو الرابع ان المومن
يطلق حال الخلو عن مفهومه واجيب بانه مجاز والا لاطلق الكافر على اكابر الصحابه حقيقه
اقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذي ذكرتم وان دل على ان المشتق لا يصدق
حقيقه عند زوال المشتق منه لكن يعارض بادله اربع تدل على انه يصدق حقيقه ولو قال
المصنف باوجه لكان اوجه من الوجوه لانها جمع كثره الاول ان الضارب مثلا عباره عن
ذات ثبت لها الضرب وثبوت الضرب اعم من ان يكون في الحال او في الماضي بدليل صحه تقسيمه
اليهما وهو في الحال حقيقه بالاتفاق فكذلك في الماضي ورد هذا الدليل بان من ثبت له الضرب
كما انه اعم من الماضي والحال هو اعم من الاستقبال فيلزم ان يكون حقيقه في المستقبل وهو مجاز
بالاتفاق وفي الجواب نظر لان من ثبت له الضرب او حصل له لا ينقسم الي المستقبل الثاني
ان النحاه اي جمهورهم قالوا ان النعت يعني المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول اذا كان بمعنى الماضي
اي وليس معه ال لا ينصب مفعوله بل يتعين جره اليه بالاضافه كقولك مررت برجل ضارب
زيد امس وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي والاصل في الاستعمال الحقيقه والجواب
ان هذا الدليل منتقض باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال فان اقلتموه في الماضي بعينه
في المستقبل مع انه مجاز اتفاقا واجاب في التحصيل عن جوابنا بانه يوجب تكثير المجاز وهو
خلاف الاصل الثالث لو شرط بقا المشتق منه الي حاله الاطلاق لم يكن المشتق من الالفاظ
كالمتكلم والمخبر والمحدث حقيقه البته لان الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع
تلك الحروف في وقت واحد لانها اعراض سياله لا يوجد حرف الا بعد انقضا الاخر
والجواب انه لما تعذر اجتماع اجزا الكلام وشبهه اكتفينا في الاطلاق الحقيقي بمقارنته
لاخر جزو لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشي منه فمن قال قام زيد مثلا انما
يصدق عليه متكلم حقيقه عند مقارنته الدال فقط لا قبلها ولا بعدها الرابع ان لفظ المومن

يطلق على الشخص حاله خلوه عن مفهوم الايمان والاصل في الاطلاق الحقيقه بيانه ان الواحد منا
اذا نام يصدق عليه انه مومن ولا يصدق عليه الايمان في تلك الحاله لانه اما عباره عن التصديق
كما هو مذهب الاشعري او عن العمل كما هو مذهب المعتزلة اذ كل منهما ليس بحاصل في حال نومه
واجيب بان هذا الاطلاق مجاز لانه لو كان اطلاق المومن على الشخص باعتبار الايمان السابق
حقيقه لكان اطلاق الكافر على اكابر الصحابه حقيقه باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقا
فيبطل الاول واجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بان الحقيقه قد تهجر لعارض شرعي
فلا يلزم من امتناع اطلاق اسم الكافر لكونه محالا بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المومن وفي الجواب
نظر لان القاعده ان امتناع الشي متى دار اسناده بين عدم المقتضي ووجود المانع كان
اسناده الي عدم المقتضي اولى لانا لو اسندناه الي وجود المانع لكان المقتضي قد وجد وتخلف
اثره والاصل عدمه وهذه القاعده لا تصح جوابهم لان المصنف يدعي ان امتناع اطلاق
الكافر لعدم المقتضي وهو وجود المشتق منه حاله الاطلاق والمجيب يدعي ان امتناعه
لوجود المانع فكان الاول اولى وهذه القاعده تنفع في كثير من المباحث **قال**
الثالث اسم الفاعل لا يشتق لشي والفعل لغيره للاستقرا قالت المعتزله الله تعالى متكلم
بكلام يخلقه في جسم كما انه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا الخلق هو التاثير قالوا ان قدم قدم
العالم والا لافتقر الي خلق اخر ويتسلسل قلنا هو نسبه فلم يحتج الي تاثير اخر **اقول**
لا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شي والفعل اي المصدر المشتق منه قايم بغير ذلك الشي
بل يجب بمقتضى اللغه اطلاق ذلك المشتق على الذي قام به لانا استقرينا اللغه فوجدنا الامر
كذلك وخالفت المعتزله في المسلتين فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه انه متكلم والكلام
المشتق منه لا يقوم به لان الكلام النفساني باطل ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقه
فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاته محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ
او في غيره من الاجسام كخلقه اياه في الشجره حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلما وان قام
به الكلام وذكر الاصوليون هذه القاعده ليردوا بها على المعتزله في هذه المسله ثم استدلت المعتزله
على مذهبهم بان الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لقوله تعالى

بلغ

هذا خلق الله والخلق والمخلوق ليس قايما بذاته والجواب انه انما اطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار
الكلام النفساني القايم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالهم بالخالق باطل لان الخلق
ليس هو المخلوق بل هو تاثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قايم بذات الله تعالى واما الاطلاق
الواقع في الاية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سياتي في قول المصنف ٥
والتعلق كالخالق للمخلوق **قوله** قالوا ان قدم اي قالت المعتزلة لا يجايزان يكون الخلق هو
هو التاثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال بيان
الاول من ثلاثة اوجه احدها ان الموثر سبحانه وتعالى قديم والتاثير قد فرضناه قديما واذا
وجد الموثر والتاثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم
الثاني ان العالم هو ما سوا الله تعالى والتاثير غير الله فلو كان قديما لكان العالم قديما الثالث
ان التاثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع انها
متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاول واما بيان الثاني وهو التسلسل فلان
التاثير اذا كان حادثا فهو محتاج الى خلق اخر اي الى تاثير اخر لان كل حادث لا بد له من تاثير موثر
فيعود الكلام الى ذلك التاثير ويتسلسل وهذه الشبهة لا جواب عليها في المحصول ولا في الحاصل
فقد اجاب المصنف بان التاثير نسبة فلم تحتج لتاثير اخر وتقريره من وجهين احدها ان النسب
والاضافات كالبنوة والاخوة امور عدمية لا وجود لها في الخارج وانما هي امور اعتبارية اي
يعتبرها العقل فلا تحتاج الى موثر الثاني ان النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلا
حصلت ولا تحتاج الى موثر اخر وهذا الجواب فيه التزام بحدوث التاثير والجواب الاول مانع
للحدوث والقدم معا لانهما من صفات الموجود وقد فرضنا معدوما واجاب في التحصيل
بجوابين احدهما ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها واما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه
فلا استحالة فيه الا ترى ان قدم الباري على العالم نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف
وجودها على وجود المنتسبين الثاني ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل في الموثرات
والعلل واما التسلسل في الاثار فلا نسلم انه ممتنع وهذا التسلسل انما هو في الاثار قال
الاصفهاني في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لا اول لها وهو باطل

بخ

على راينا وهذه المسالة لا ذكر لها في المنتخب **قال الفصل الرابع** في الترادف وهو
توالي الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر والتاكيد يقوي ٦٣
الاول والتابع لا يفيد **اقول** الترادف ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة
واحدة وفي الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله توالي الالفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره
وتوالي الالفاظ هو تتابعها لان اللفظ الثاني يتبع الاول في مدلوله وانما عبر بذلك ولم يعبر
بالالفاظ المتوالية لانه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف كما فعل
الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالبر والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف كفي
والبا من قوله تعالى مصبحين وبالليل لكن الترادف قد يكون توالي لفظين فقط وايضا فاللفظ
جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل وهو يجتنب في الحدود فالصواب ان يقول كما
توالي كلمتين فصاعدا وقوله المفردة احترز به عن شيئين احدهما ان يكون البعض مركبا
والبعض مفردا كالاسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وان دلا على ذات واحدة
فليسا مترادفين على الاصح لان الحد يدل على الاجزا بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن
والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن الثاني ان يكون الكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان
الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا بمترادفين ايضا وان دلا على مسمى واحد
وهو الانسان لان دلالة احدهما بوساطة الذاتيات والاخر بوساطة الخاصة لكن التقييد
بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد وايضا فالتقييد به على تقدير
الاحتياج اليه في اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة
نصف العشرة وكذلك خمسة مع عشرة الا خمسة على ما سياتي في الاستثنا وقوله الدالة على
مسمى واحد اي الدال كل منها على مسمى واحد واحترز به عن المتباينة كالانسان والفرس
وقوله باعتبار واحد قال في المحصول احترزنا به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد ولكن
باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار
الشكل سواء كان كالا ام قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع ولذلك الصفة وصفة الصفة
كالناطق والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشيا لم تدل على مسمى واحد بل على

معنيين مجتمعين في ذات واحده وليف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ
متباينه والمتباين هو الذي يغاير لفظه ومعناه ويمكن ان يقال احترز به عن الالفاظ المفرده
الداله على معنى واحد لكن احدها يدل بطريق الحقيقه والاخر بطريق المجازه كالاسد والشجاع
وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد لقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف
بل من التاكيد اللفظي كما سياتي فلابد ان يقول توالي الالفاظ المفرده المتغايره **قوله** كالانسان
والبشر مثال للترادف من جهه اللغه فان الانسان يطلق على الواحد رجلا كان او امراه كما قال
الجوهري وكذلك البشر يطلق ايضا على الواحد قال تعالى ما هذا بشرا وقد يكون المرادف
بحسب الشرع كالفرض والواجب او بحسب العرف كالاسد والسبع او بحسب اللغتين كالله
وخداي بالفارسيه **قوله** والتاكيد يقوي الاول لما كان التاكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف
حتى ذهب بعضهم الى التابع منه اي من المترادف شرع في الفرق كما قاله في المحصول وحاصل
ما قاله في الفرق بين المترادف والموكدات المترادفين يفيدان فايده واحده من غير تفاوت
اصلا واما الموكد فانه لا يفيد غير فايده المولد بل تقويته والاولى للمصنف ان يقول والتاكيد
تقويه الاول او يقول والمولد تقوي الاول قال واما الفرق بين المترادف والتابع
كقولنا شيطان ليطان حسن بسن وحران سان وجيعان بيعان وشبه ذلك فهو ان التابع
في وحده لا يفيد شيا البته فان تقدم المتبوع عليه افاد تقويته بخلاف المترادف فانه
يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف ان التابع لا فايده له اصلا وبه صرح الامدي
في الاحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفايدته وقد عرفت ما قلناه ان التاكيد والتابع كل منهما يفيد
التقويه ولكن يفترقان من جهه ان التابع يشترط فيه ان يكون على زنه الاصل كشيطان
ليطان بخلاف التاكيد **قال** واحكامه في مسايل الاولى في سببه المترادفان اما
من واضعين والتبسا او واحد لتكثير الوسايل والتوسع في مجال البديع الثانيه انه خلاف
الاصل لانه تعريف المعرف ومحوج الى حفظ الكل الثالثه اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته
اذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ الرابعه التوليد تقويه مدلول ما ذكر بلفظ ثان فاما ان يولد
بنفسه مثل قوله عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلاثا او بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا

ولكنا المثنى وكل واجمعين واخواته او الجمله كان وجوازه ضروري ووقوعه في اللغات
معلوم **اقول** حصر المصنف احكام الترادف في اربع مسايل الاولى في سبب وقوعه 64
وهو امران احدهما ان يكون من واضعين قال الامام ويشبه ان يكون هو السبب الاكثري
وذلك بان يضع قبيله لفظ القمح مثلا للحب المعروف وقبيله اخرى لفظ البر له ايضا ثم
يشتهر الوضعان او الواضعان او يعلمان ولكن يلتبس وضع وضع احدهما بوضع الاخر وهذا
الشرط يقتضي انا اذا علمنا الواضعين باعيانهما لا يكون اللفظ مترادفا بل تنسب كل
لغه الى قوم وفيه نظر ثم ان هذا انما ياتي اذا قلنا اللغات اصطلاحيه والمصنف
لم يختره بل اختار الوقف الثاني ان يكون من واضع واحد اما لتكثير الوسايل الى الاخبار
عما في النفس فانه ربما نسي احد اللفظين او عسر عليه النطق به كالالثغ الذي يجد عليه
النطق بالرا فيعبر بالقمح او تعذرت القافيه او الوزن به فيبقى الاخر وسيله للمقصود
واما التوسع في مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسه والقلب
والواضع له بازا هذه المعاني هو ابن المعتز كما قال ابن الاصبع في تحرير التحبير قال السكاكي
فالسجع يكون في النثر كالقافيه في الشعر كقولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو ات
فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسه كقولك اشتريت البر وانفقته
في البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى وربك فكبر فلو عبر بالله
ونحوه لفات هذا المعنى المسله الثانيه الترادف على خلاف الاصل اي خلاف الراجح
حتى لو تردد لفظ بين كونه مترادفا وبين كونه غير مترادف فحمله على غير الترادف اولى
وانما كان خلاف الاصل لانه تعريف لما سبق تعريفه ولانه محوج الى ارتكاب مشقه وهي
حفظ الكل لاحتمال ان يكون الذي يقتصر على حفظه خلاف الذي يقتصر عليه غيره فعند
التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الاخر وهذان الدليلان انما ينفيان الوضع من واحد
وهو السبب الاقل كما تقدم فلا يحصل المدعي لا جرم ان الامام في المحصول والمنتخب لم يجزم
بكونه على خلاف الاصل بل نقله عن بعضهم فقال في المنتخب وقيل وقال في المحصول ومن
الناس ولذلك في التحصيل والحاصل ايضا وايضا فتعريف المعرف يستدلون به على

استحاله الشي وقد صرح صاحب الحاصل وجعله بن الحاجب دليلا للقايل باستحالته واشار اليه
الامدي ايضا ولم يتعرض هو ولا بن الحاجب لهذه المسله المسله الثالثه هل يجب اقامه كل واحد
من المترادفين مقام الاخر فيه ثلاث مذاهب اصحها عند بن الحاجب الوجوب لان المقصود من
التركيب انما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح المعنى مع احد اللفظين وجب بالضروره ان يصح مع اللفظ
الاخر لان معناهما واحد والثاني لا يجب مطلقا واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول انه
الحق لان صحه الضم قد يكون من عوارض الالفاظ ايضا لانه يصح قولك خرجت من الدار ولو
ابدلت لفظه من وحدها بمرادفها بالفارسيه لم يجز قال واذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا
يجوز مثله في لغه والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب ان كانا من لغه واحده كما قلناه اولا
بخلاف اللغتين والفرق ان اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل الي مستعمل فان لفظه احدي
اللغتين بالنسبه الي الاخري مهمله وقوله اذ التركيب يتعلق بالمعني اشاره الي ان الخلاف انما
هو في حال التركيب واما في حال الافراد كما في تعديد الاشيا من غير عامل ملفوظ به ولا مقدر فيجوز
اتفاقا ولم يذكر الامام هذه المسله في المنتخب ولا الامدي في كتبه ايضا ومن فوايدها نقل
الحديث بالمعني وسياتي ايضاحها المسله الرابعه في التوكيد قال في المحصول والمنتخب هو
اللفظ الموضوع لتقويه ما يفهم من لفظ اخر ويرد عليه امور احدها ان التاكيد ليس هو
اللفظ بل التقويه باللفظ وانما اللفظ هو المؤكد الثاني ان التاكيد قد يكون بغير لفظ موضوع
له بل بالتكرار لقولنا قام زيد قام زيد ولذلك بالحروف الزوايد كما في قوله تعالي فبما نقضهم ميثاقهم
اي فبنقضهم والباء في قوله تعالي وكفي بالله شهيدا اي كفي الله وقال بن جني كل حرف زيد في
كلام العرب فانه للتوكيد الثالث ان التغيير بالاخر فيه اشعار بالمغايره فيخرج من الحد التاكيد بالتكرار
كما مثلناه وقد تفطن صاحب الحاصل لما اوردناه فعدل الي قوله تقويه مدلول اللفظ المذكور
اولا بلفظ مذكور ثانيا والباء التي في اللفظ متعلقه بالتقويه وقد تبعه المصنف علي هذا الحد
ويرد عليه امران احدهما القسم وان واللام فانها تؤكد الجمله وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ اول
فحقه ان يقول بلفظ اخر وهذا الايراد علي الامام وفي بعض الشروح ان الثاني هنا بمعني واحد كهو في
قوله تعالي ثاني اثنين وعلي هذا فلا ايراد وهو غلط لان شرط ذلك ان يضاف الي مثله الثاني ان

التابع

التابع يدخل في هذا الحد فانه يفيد التاكيد كما تقدم فينبغي ان يقول بلفظ ثان مستقل بالافاده او نحو ذلك
اذا علمت هذا فاعلم ان اللفظ تاره يوكد بنفسه اي بان يكرر مثل قوله عليه الصلاه والسلام والله 65
لاغزون قريشا يكرره ثلاثا وهذا الحديث رواه ابو داوود عن عكرمه مرسلا وتاره يوكد بغيره
وهو علي قسمين احدهما ان يكون موكدا للمفرد والثاني ان يكون موكدا للجمله والموكد للمفرد اما ان يكون
موكدا للواحد لقولك جا زيد نفسه او عينه واما للمثني كقولك جا الزيدان كلاهما والمراتان كلتاهما
واما للجمع لقوله تعالي فسجد الملايكه كلهم اجمعون ومنه اكتع اجمعين كما في اكتعين ابصعين ابتعين
والثاني ان يكون موكدا للجمله كان نحو قوله تعالي ان الله وملايكته يصلون علي النبي واذا علمت
هذا علمت ان المصنف اطلق المفرد علي المثني والمجموع وهو صحيح لان المفرد يطلق ويراد به ما
ليس بجمله ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول فان كان نزاعه في الجواز العقلي فهو
باطل بالضروره لان العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسايل وان كان في الوقوع فكذلك ايضا
لان من استقرا لغه العرب علم انه واقع لكن اذا دار الامر بين التاكيد والتاسيس فالتاسيس
اولي كما تقدم في الترادف فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده الي كل من الترادف والتاكيد
او اليهما معا وتقرير كلامه وجوازه ما ذكر في هذا الفصل واعلم ان هذه المسله ليست من
الترادف مع انه جعلها من احكامه حيث قال واحكامه في مسايل يعني احكام الترادف فلو قال
اولا الفصل الرابع في الترادف والتاكيد كما قال الامام واتباعه لاستقام قال **الفصل**
الخامس في الاشتراك وفيه مسايل الاولي في اثباته اوجبه قوم لوجهين الاول ان المعاني
غير متناهيه والالفاظ متناهيه فاذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم المقدمتين بان المقصود
بالوضع متناه الثاني ان الوجود يطلق علي الواجب والممكن ووجود الشي عينه ورد بان الوجود
زايد مشترك وان سلم فوقوعه لا يقتضي وجوبه واحاله اخرون لانه لا يفهم الغرض فيكون مفسده
ونوقض باسما الاجناس والمختار امكانه لجواز ان يقع من واضعين او واحد لغرض الابهام حيث
يجعل التصريح سببا للمفسده ووقوعه للتردد في المراد من القرو ونحوه ووقع في القران العظيم
مثل ثلاثه قروء والليل اذا عسعس **اقول** المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من
معنيين فاكثر وزاد فيه الامام قيودا لا حاجه اليها وقد ذكر المصنف هذا الحد في تقسيم الالفاظ

حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك لم يذكر هنا فان قيل فلم ذكر حد الترادف مع تقدمه
في التقسيم قلنا ليفرق بينه وبين التاكيد والتابع كما مر وقد اختلف في الاشتراك علي اربع
مذاهب حكاها المصنف احدها انه واجب اي يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون في اللغات
الفاظ مشتركة والثاني يستحيل والثالث انه ممكن غير واقع واختاره المصنف واستدل
القايلون بالوجوب بوجهين الاول ان المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواع المعاني وهي
غير متناهية اذ ما من عدد الا وفوقه عدد اخر والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية
وهي الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهي متناه فاذا وزعت المعاني الغير المتناهية
علي الالفاظ المتناهية لزم ان تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد والا يلزم خلو بعض المعاني
عن لفظ يدل عليه وهو محال واجاب المصنف بوجهين احدهما منع المقدمتين ولم يذكر سبب المنع تبعا
للامام وتقريره انا لا نسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال واما الاعداد
فالداخل منها في الوجود متناه وايضا فاصولها متناهية وهي الاحاد والعشرات والميون والالوف
والوضع هو للمفردات لا للمركبات ولا نسلم ايضا ان الالفاظ متناهية قولهم لان المركب من المتناهي
متناه ممنوع لامكان تركيب كل حرف مع اخر الي ما لا نهاية له وايضا فاسما الاعداد غير متناهية علي ما
قالوه مع انها مركبة من الحروف المتناهية والاصول المتناهية وقد صرح في المحصول هنا بان هاتين
المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعاني غير متناهية في النظر الرابع من باب اللغات
والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود بالوضع متناه وتقريره من وجهين احدهما وهو
المذكور في المحصول ومختصراته ان المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لان الوضع
للمعاني فرع عن تصورها وتصور ما لا يتناهي محال فان قيل لا استحالة فيه اذا قلنا الواضع هو الله
تعالي وهو الراجح قلنا الوضع لغاية مخاطبة الناس بها وهو موقوف علي تصورهم ايضا الثاني وهو
المذكور في المنتخب ان المعاني علي قسمين منها ما تشتد الحاجة الي الوضع له ومنها ما ليس كذلك
كانواع الروايح فانه لم يوضع لكل واحد منها اسم تخصه فاذا تقرر خلو بعض المعاني عن الاسما وان الواضع
انما يكون لما تشتد اليه الحاجة فلا نسلم ان هذا المحتاج اليه غير متناه واجاب ابن الحاجب بجواب
اخر وهو ان الاشتراك انما يكون بين معاني متضادة او مختلفة واما المتماثلة فلا اشتراك فيها فاقامة

الدليل

الدليل علي ان المعاني من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه اثباته في المختلفة والمتضادة وهو المقصود
وايضا فلو كانت الالفاظ مستوعبة للمعاني لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعاني لا نهاية لها وهو
باطل الدليل الثاني ان الوجود يطلق علي الواجب سبحانه وتعالي وعلي الممكن كالمخلوقات ووجود كل
شي ليس زايدا علي ماهيته بل هو غير ماهيته علي مذهب الاشعري فالوجود الذي يطلق علي
الذات المقدسة هو عين الذات والذي يطلق علي المخلوق هو عين المخلوق والذاتان مختلفتان
بالماهية فيكون الوجود ايضا مختلفا بالماهية وقد اطلق عليه لفظ واحد اطلاقا حقيقيا بدليل عدم
صحة النفي فيكون مشتركا واجاب المصنف بوجهين احدهما انا لا نسلم ان الوجود هو عين الماهية
بل هو زايد علي الماهية كما ذهب اليه المعتزلة وذلك الزايد معنى واحد يشترك فيه الواجب
والممكن فيكون متواطيا لا مشتركا وذهب الفلاسفة الي ان وجود الواجب عين ذاته ووجود
الممكن زايد عليه والثاني سلمنا انه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل علي وجوبه وهو المدعي
واعلم ان الامام واتباعه قد قرروا هذا الدليل علي وفق الدعوي وهو الوجوب فقالوا ان الالفاظ
العامة كالوجود والشي واجبة الوقوع في اللغات لاشتداد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل الي اخره
فغيره المصنف كما تقدم ورد عليه وجوابه تقريرا الامام انه لا يلزم من وجوب الوضع ان يكون لفظا
واحدا **قوله** واحاله اخرون هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون
اليه بان المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سببا للمفسدة
والواضع حكيم فيستحيل ان يضعه والجواب انما قالوه منتقض باسما الاجناس كالحيوان
والانسان الا ترى انه لو قال اشتر لي عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات
فانه لا يدل علي خصوص تلك الذات كما تقدم من تقسيم الالفاظ وفي الجواب نظر فان اسم الجنس
موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه فرد معين
وهو غير معلوم فالاولي ان يجيب بانه لا ينفي وقوع الاشتراك من قبيلتين وبان ما قالوه
من المحذور ينتفي بالحمل علي المجموع **قوله** والمختار امكانه هذا هو المذهب الثالث وهو امكان
الاشتراك وذلك لانه يمكن ان يكون من واضعين لم يعلم كل منهما موضع الاخر وهذا هو السبب
الاكثري كما قال في المحصول وعلي هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفسدة لان احتمالها متوقف علي العلم

بوقوع الاشتراك والغرض ان لا نعلم وان يكون من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح
سببا للمفسدة كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقت ذهابهما الى الغار هذا رجل يهديني الى السبيل **قوله** ووقوعه هو عطف على خبر المختار وهو
الامكان اي والمختار امكانه ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وما ضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث
وهو انه ممكن غير واقع وبه صرح في المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف في وقوعه قال وما يظن
انه مشترك فهو اما متواطئ او حقيقة ومجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بانا نتردد في المراد
من القرء والعين والجون ونحوها فانا اذا سمعنا القرء مثلا ترددنا بين الطهر والحيض على السوا
فلو كان حقيقة في احدهما فقط او في القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القران العظيم
لقوله تعالى ثلثة قروء والليل اذا عسعس اي اقبل وادبر وانما اورد المصنف هذين المثالين
لان احدهما من الاسما والاخر من الافعال وايضا فاحدهما مجموع والاخر بخلافه فبين بذلك وقوع
النوعين في القران ومنهم من منع وقوعه في القران والحديث كما قال في المحصول لانه ان وقع مبينا
طال بغير فايدة وان كان غير مبين فلا يفيد وجوابه ان فايدة الاستعداد للامتثال بعد البيان
وايضا فانه كاسما الاجناس **قال** الثانيه انه خلاف الاصل والا لم يفهم ما لم يستفسر
ولامتنع الاستدلال بالنصوص ولانه اقل بالاستقرا ويتضمن مفسدة السامع لانه ربما لم يفهم
ويهاب استفساره او استنكف او فهم غير مراده وحكي لغيره فيؤدي الى جهل عظيم واللافظ
لانه قد يحوجه الى العبث ويؤدي الى الاضرار ايضا او يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا
اقول الاشتراك وان كان جائزا وواقعا لكنه خلاف الاصل قال في المحصول ويعني
ان اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك
مرجوح ثم استدل المصنف عليه بوجوه احدها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب
الا بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار اخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فان الفهم
يحصل بمجرد اطلاق اللفظ الثاني لو تساوي الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على
افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز ان يكون الفاظها موضوعة لمعان اخر وتكون تلك
المعاني هي المرادة الثالث الاستقرا يدل على ان الكلمات المشتركة اقل من المنفردة والكثرة تفيد

ظن الرجحان الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد للسامع واللافظ فيقتضي ان لا يكون موضوعا اما
السامع فلامرين احدهما ان الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القراين فلم يفهم
ويهاب استفسار المتكلم لعظمه او استنكف اما لحقارته واما لكون الاستفسار يشعر بعدم
الفهم والناس يستنكفون منه الثاني انه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ويحكيه لغيره
فيوقعهم فيه ايضا فيصير ذلك سببا الجهل جمع كبير وهو جهل عظيم واما تضمنه لمفاسد
اللافظ فلان السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم الى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ
المشترك عبثا لا فايدة فيه وايضا فانه يؤدي الى اضراره لاحتياجه دايما الى التفسير وقد
يشق عليه التعبير لعارض وايضا فانه ربما يعتمد فهم المتكلم مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال
لعبده اعط الفقير عينا واعني بعين على ظن انه يفهم الما فيفهم هو الذهب قوله فيكون مرجوحا
اي لهذه الوجوه الاربعة واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل وهو المدعي وقد يقع في كثير من
الشروح هنا مخالفة لما قررته فاجتنبته على ان نسخ الكتاب ايضا مختلفة هنا واعلم ان الثلثة
الوجوه لا تنفي وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الاقلي **قال**
الثالثه مفهوما المشترك اما ان يتباينا كالقرء للطهر والحيض او يتواصلا فيكون احدهما جزء الاخر
كالممكن للعام والخاص او لازمه كالشمس للكوكب وضوءه **اقول** المشترك لا بد له من مفهومين
فصاعدا او معنيين فالمفهومان اما ان يتباينا او يتواصلا فان تباينا اي لم يصدق احدهما على
الاخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض وان صح اجتماعهما
فهما متخالفان ولم يظفر له بمثال فان تواصلا فقد يكون احدهما جزء من الاخر وقد يكون لازما
له مثال الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص فالامكان
الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم اعني الطرف الموافق له والمخالف له كقولنا كل انسان
كاتب بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الكتابة للانسان ليس بضروري ونفيها عنه ايضا ليس
بضروري فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها
واما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف من الحكم اي ان كانت موجبة فالسلب
غير ضروري وان كانت سالبة فالايجاب غير ضروري ولا شك ان سلب الضرورة عن احد

الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزء من الممكن الخاص ولفظه
الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشي وجزئه قال في المحصول واطلاقه ايضا على الخاص يكون
من باب الاشتراك بالنظر الى ما فيه من المفهومين المختلفين وانما سمي الاول بالامكان الخاص والثاني
بالعام لان الاول اخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها عن الطرف المخالف
بخلاف العكس فصار كالانسان والحيوان قوله كالشمس تمثيل للمشترك بين الشي ولازمه فان الشمس
تطلق على الكوكب المضي كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوءه كما تقول جلسنا في الشمس مع ان الضو
لازم له فان توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهري نص على انه يكون
تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الاخر فيكون مشتركا بين الشي ولازمه ومثل
له ايضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول مع ان اللساني
دليل عن النفساني والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك بين الشي ولازمه على
ان الامام ومختصري كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضا عنه الاشتراك بين الشي وصفته
ومثلوه بما اذا سمينا رجلا اسود اللون بالاسود وفي التمثيل ايضا نظر لان شرط المشترك
ان يكون حقيقة في معنييه بالاختلاف ولهذا استدل به من قال انه اولى من المجاز واطلاق
العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سياتي وقد تلخص مما قالوه ان الاشتراك قد يكون بين
الشي وجزوه او لازمه او صفته وهذه المسلة ليست في المنتخب **فرع** قال الامام
لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لان الواقع لا يخلو عن احدهما فلا يستفيد السامع
باطلاقه شيا فيصير الوضع لذلك عبثا واعترض عليه في التحصيل بانه لا ينفي الا وقوعه من واضع
واحد وهو السبب الاقل واعترض القرافي ايضا بانه بدون الاطلاق يحتاج الى دليل مستقبل
ومع الاطلاق لا يحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل الغير واني في المستوعب عن جماعة انهم منعوا
الاشتراك بين الضدين ايضا والمشهور الجواز كما تقدم **قال** الرابعه جوز الشافعي رضي الله
عنه والقاضيان ابو علي اعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه ابو هاشم والكرخي كما
والبصري والامام لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي والصلاة من الله تعالى
مغفرة ومن غيره استغفار قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل قلنا يتعدد معنى لا لفظا وهو المدعي

وفي قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له الاية قيل حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فمثابته بعينه
قيل يحمل وضعه للمجموع ايضا والاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مسندا الى كل واحد وهو باطل
اقول ذهب الشافعي رحمه الله الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه وتبعه
القاضيان وهما القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي واختاره المصنف
وابن الحاجب ونقله القرافي عن مالك ونقله المصنف عن ابي علي الجبائي ورايت في الوجيز لابن
برهان الجبائي منعه قال الا ان يتفق المعنيان في حقيقة واحدة كمجوزه كالقرء فانه حقيقة
في الانتقال ومنعه ابو هاشم والكرخي والبصري اي ابو الحسين كما قاله في المحصول واختاره
الامام فخر الدين في كتبه كلها ونقله الامدي عن ابي عبد الله البصري ايضا والقرافي عن ابي حنيفة
ثم ذكر الامام في المحصول ايضا ما يخالف هذا فانه جزم في الكلام على ان الاصل عدم الاشتراك بان
المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم في الاجماع بان المضارع يحمل عليهما فقال مجيبا عن
سوال قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك في الاستدلال
بقوله تعالى كنتم خير امة وتوقف الامدي ولم يجوز شيا فان جوزنا قال الامدي فشرطه ان لا يمتنع
الجمع بينهما اي بان يكون المعنى يصح اسناده الى الامرين كقولنا العين جسم ونريد العين الجارية والذهب
والعرض بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض والجون ملبوس زيد ونريد به الابيض والاسود
او يكون المحكوم عليه بالمشترك متعددا كقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي فان المغفرة
والاستغفار يستحيل عودهما الى الله تعالى وكذلك الى الملايكة بل المغفرة عايدة لله تعالى
والاستغفار للملايكة قال فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشي والتهديد
عليه فانه لا يجوز لان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك وعبر المصنف عن هذا القيد
بقوله الغير المتضادة وهو فاسد لان القرء والجون من المتضادات وقد بينا انه لا يمتنع وقد
مثل الامام في المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكر في اثنا الاستدلال وانما قيدها المصنف كما
بالمتضادة دون المتناقضة لان الوضع للنقيضين ممتنع على ما تقدم نقله عن الامام وبتقدير جواز الوضع
فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الاولى ولم يتعرض الامام لهذا القيد وقبل
الخوض في الاحتجاج لا بد من التنبيه على امور احدها ان محل هذا الخلاف في اللفظ الواحد من المتكلم

الواحد في الوقت الواحد كما قاله الامدي فان تعددت الصيغه او اختلف المتكلم او الوقت جاز تعدد
المعنى الثاني ان هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقتيه او مجازه كما قاله الامدي وفي مجازيه
كما قاله القرافي فالاول كقولك والله لا اشتري وتريد الشرا الحقيقي والسوم والثاني كان تريد السوم
وشرا الوكيل الثالث محل الخلاف بين الشافعي وغيره في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو في الكل العددي
كما قاله في التحصيل اي في كل فرد فرد وذلك بان يجعله على كل منهما على حدته بالمطابقة في الحالة التي
تدل على المعنى الاخر بها وليس المراد هو الكلي المجموعي اي يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا كدلالة
العشرة على احادها ولا الكلي البدلي اي يجعل كل واحد منهما مدلولا مطابقيا على البدل ونقل الاصفهاني
في شرح المحصول انه راي في تصنيف اخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الايمة وهو الاشبه
ان الخلاف في الكلي المجموعي فانهم صرحوا بان المشترك عند الشافعي كالعام الرابع اختلفوا في هذا
الاستعمال هل هو حقيقة ام لا فقال القرافي انه مجاز وصححه ابن الحاجب لان الذي يتبادر الى الذهن
انما هو احدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا اطلق عليهما كان مجازا ونقل الامدي عن الشافعي والقاضي
انه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من العموم الغزالي في المستصفى والامام في
البرهان حتى انهم لم يذكروا المسلة الا في باب العموم وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى العموم واحد
كما سياتي والمشترك مسمياته متعدده وايضا فالمشترك يجب ان يكون افراده متناهية بخلاف
العام وايضا فالقاضي ينكر صيغ العموم فانكاره هنا اولى الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل
فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا امر متعلق بالوضع والاستعمال اطلاق اللفظ
وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده كحمل
الشافعي المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع
المشترك والكلام الان في استعماله وسياتي الكلام على حمله **قوله** لنا الوقوع اي الدليل على جواز
الاستعمال امران احدهما وقوعه في قوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي وجه الدلالة
ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وانما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطيف
والتحنن وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فانه اسندها الى الله تعالى والى الملايكة والمعلوم
ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملايكة عكسه فثبت المدعى وانما فسر

المصنف

المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعا للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعا للامام والامدي لامرين احدهما
ان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب بخلاف المغفرة الثاني ان التفسير بذلك يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الحقيقتين الا ترى انه قد عبر اولا بالمشترك
لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالخلاف في الحقيقتين كما تقدم **قوله** قيل الضمير هذا الاعتراض لصاحب
الحاصل ولم يذكره الامام وتقريره ان قوله تعالى يصلون فيه ضمير عايد الى الله تعالى وضمير يعود الى
الملايكة وتعدد الضماير بمثابة تعدد الافعال فكانه قيل ان الله يصلي وملايكته تصلي وقد عرفت من
القواعد المتقدمة ان النزاع انما هو في استعمال اللفظ الواحد في معنييه واجاب المصنف بان
الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى
وفي الاستدلال بالاية نظر من وجهين احدهما ما قاله الغزالي في المستصفى انه يجوز ان يكون الصلاة
قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتنا باظهار الشرف وجوابه ان الحملها
على الاعتنا مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر انها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالحمل عليهما
اولا مراعاة للمعنى الحقيقي ولك ان تقول قد تقدم ان ابن الحاجب وجماعة ذهبوا الى ان الحمل على المجموع
مجاز فلم يتحتم احد المجازين على الاخر بل المجاز المجمع عليه اولى الثاني انه يجوز ان يكون قد حذف
الخبر للقرينة ويكون اصله ان الله تعالى يصلي وملايكته تصلي واجيب بان الاضمار خلاف الاصل
ولك ان تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسياتي ان الاضمار مثل المجاز فلم يتحتم المجاز **قوله**
دل قوله تعالى هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع في
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب وجه الدلالة ان الله تعالى اراد بالسجود
هاهنا الخشوع لانه هو المقصود من الدواب واراد به ايضا وضع الجبهة على الارض والا لكان تخصص
كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت ارادة المعنيين
واجيب بان حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكانه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
الى اخر الاية فليس فيه اعمال للمشترك في مدلوليه بل اعمل مرة في معنى ومرة في معنى اخر وهو جايز وهذا
الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام واجاب المصنف عنه بوجهين احدهما لا نسلم ان العطف

كالعامل بل هو موجب لمساواه الثاني للاول في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل في الثاني هو الاول
بواسطه العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعه منهم الى ان العاطف هو العامل
واخرون الى ان العامل مقدر بعد العاطف الثاني انا وان سلمنا ان العاطف بمثابه العامل لكنه
على هذا التقدير يلزم ان يكون بمثابه العامل الاول بعينه وهو هاهنا باطل لانه يلزم ان يكون المراد
من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهه لانه مدلول الاول وهذا التقرير
هو الاصوب ويحتمل ان يكون المراد انه اذا كان بمثابه الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى
كثيرا وهو المدعي ويقع في بعض النسخ فبمثابته في العمل اي يقوم مقامه في الاعراب لا في المعنى
قوله قيل يحتمل وضعه للمجموع يعني ان ما تقدم من الاستدلال بالايتين لا يتجه فيه لانه يحتمل
ان يكون استعمال السجود والصلاه في المجموع انما هو لكون اللفظ قد وضع له ايضا كما وضع للافراد بل لابد
من ذلك والا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعا لثلاث
معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهه على انفراده وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير
يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالا له في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعي وهذا الجواب
اقتصر عليه الامام في المحصول وغيره واجاب عنه المصنف بانه يلزم ان يكون المجموع من وضع الجبهه
والخضوع مسندا الى كل واحد من الشجر والدواب وغيرهما مما ذكر وان يكون المجموع من الرحمه والاستغفار
مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملايكه وهو باطل بالضروره وهذا الجواب ضعيف لانه انما يلزم
ذلك ان لو اسند المجموع الى واحد فقط اما اذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند اليه كقولك
الدابه تسجد اي تخشع او في المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فلا ياتي فيه هذا
المحذور والدليلان المذكوران من هذا القبيل وايضا فالذي قاله مشترك الالزام فانه قد قرر ان
اللفظ قد استعمل في الجمع فلزم اسناده الى كل واحد فان قيل انما حصل المحال من صحه المجموع
قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لا يستعمله في المجموع
عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الامام
ان نقول لا نسلم انه وضع للمجموع فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سياتي جوابه وايضا فالنزاع انما هو
في الجميع لا في المجموع كما تقدم وسياتي ايضا بسطه **قال** احتج المانع بانه ان لم يضع الواضع

للمجموع لم يجز استعماله فيه قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع ومن المانعين من جوز في
الجمع والسلب والفرق ضعيف ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث لا قرينه احتياطا ٧٠
اقول استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بان المشترك ان لم يوضع
للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال اللفظ في غير مدلوله وان وضع له ايضا كان استعماله فيه استعمالا
له في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعي وسكت المصنف عن القسم الثاني اكتفا بذكره فيما تقدم واعلم
ان المانعين اختلفوا فقيل ان المنع لمعنى يرجع الى الواضع وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع
الى الاراده اي يستحيل ان يراد باللفظ الواحد في الوقت الواحد اكثر من معنى واحد قال في المحصول
والمختار الاول وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون واجاب المصنف
بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين احدهما ان يكون الوضع لكل واحد كافيا لاستعماله في الجميع
بمعنى وا[حد] انه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقه وفي الاخر كذلك وحينئذ فيكون استعماله
في الجميع استعمالا له فيما وضع له لان كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم
اشتراط الوضع للمجموع ان لو كان المراد انه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحدا
كدلاله العشره الى احادها وليس هو المدعي ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع لكن سكوته عن المجموع
الواقع في كلام الخصم موهم جدا فكان من حقه ان ينبه اولا على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب والى جميع
ما قلناه اشار صاحب التحصيل بقوله وللقايل ان يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات لا في
كلها وبينهما فرق وهذا التقرير بنا على ان الخلاف في الكلي العددي التقرير الثاني وهو بنا على الكلي المجموعي
انه لم لا يكون الوضع لكل واحد كافيا في الاستعمال في المجموع مجازا من باب اطلاق الاسم الجزي على الكلي
قوله ومن المانعين يعني ان المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقا كما تقدم ومنهم من
فصل فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان اثباتا نحو اعتدي بالاقرا ونفيا نحو لا
تعتدي بالاقرا لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل ايضا فاجاز
استعماله في السلب وان لم يكن جمعا نحو لا تعتدي بقرو ومنعه في الاثبات لان السلب يفيد العموم فيتعدد
بخلاف الاثبات وهذا المذهب اعني التفصيل بين النفي وغيره لم يحكه الامام ولا المختصر وكلامه فاعله
فان كلامه يوهم ذلك نعم حكاه الامدي عن ابي الحسن البصري وكلام المصنف يقتضي ان التفصيل بين السلب

والاثبات وبين الجمع والافراد لقايل واحد وليس كذلك وايضا فالتثنيه ملحقه بالجمع وكلامه يقتضي
الحاقها بالافراد عند هذا القايل لانه استثنى الجمع فقط **قوله** والفرق ضعيف اي بين الجمع
والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فقلد فيه الامدي فانه قال في الاحكام الحق عدم الفرق
لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات واما في الجمع فقلد فيه الامام فانه قال في المحصول
الحق عدم الفرق لان الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاده المفرد افاده
الجمع والا فلا قال فاما اذا قال لا تعتدي بالاقرا واراد مسمى القرو فهو جايز لان مسمى القرو
معنى صادق عليهما فيكون متواطيا واعلم ان الفرق قوي وقد تقدم ذكره وللنحويين ايضا في تثنيه
المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك انه يجوز وقال شيخنا ابو حيان المشهور المنع **قوله** ونقل عن
الشافعي والقاضي الوجوب اي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينه المخصصه
احتياطا في تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يجب ذلك فان لم يحمله على واحد منها لزم التعطيل او على واحد
منها فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقاله وليست بضعيفه وقد تقدم في كلام
الامدي ان الشافعي انما حمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعليل بالاحتياط
فان الاحتياط يقتضي ارتكاب زياده على مدلول اللفظ لاجل الضروره ومقتضى العموم خلافه وكلام
المصنف يوهم ان هذه المسله في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البته وقد صرح بعض الشارحين
وهو غلط وفي البرهان ان الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه قال ولقد اشتد نكير
القاضي على القايل به **قال** الخامسه المشترك ان تجرد عن القرينه فمجمل وان قرن به
ما يوجب اعتبار واحد تعين أو أكثر فكذا عند من يجوز الاعمال في المعنيين وعند المانع مجمل او الغا
البعض فينحصر المراد في الباقي او الكل فيحمل على المجاز فان تعارضت حمل على الراجح هو او اصله وان تساويا
او ترجح احدهما واصل الاخر فمجمل **اقول** اللفظ المشترك قد يقترن به قرينه مبينه للمراد
وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القراين فهو مجمل [الا] عند الشافعي والقاضي فانه يحمل على الجميع كما تقدم
ومن هذا يعلم ان المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل وان اقترنت به قرينه
فقد يدل على الاعتبار اي الاعمال اما للبعض او للكل وقد يدل على الالغا اما للبعض او للكل ايضا
فتحصلنا على اربعه اقسام ذكرها المصنف على الترتيب الاول ان يقترن به ما يوجب اعماله

في واحد فيتعين الحمل عليه وهذا اذا كان الواحد معينا فان لم يكن فيبقى اللفظ على اجماله وذكره
المصنف الثاني ما يوجب اعماله في اكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال في المعنيين ومن منع ٧١
منه قال انه مجمل الثالث ان يقترن به ما يوجب الغا البعض فينحصر المراد في الباقي فان كان
الباقي واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي وهذا اذا كان البعض الملغي
معينا والا فهو مجمل بين الجميع الرابع ان يقترن به ما يوجب الغا الكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر
الحقيقي فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان لكل منها مجاز فان تعارضت وحينئذ
فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحانه اما بنفسه وذلك بان تتساوى الحقايق
ويكون بعض المجازات اقرب الى حقيقته من الاخر واما باصله وهو الحقيقه وذلك بان تتساوى
المجازات ولكن يكون بعض المجازات ارجح من بعض لو عدمت القرينه الملغيه فان تساويا
اي الحقايق والمجازات بقي الاجمال وكذلك ان ترجح بعض المجازات على البعض الاخر ولكن رجح
اصل ذاك وهو حقيقته على اصل هذا فيبقى الاجمال ايضا لتعادلهما وهذه المسله ليست في
المنتخب ولا في كتب الامدي وابن الحاجب **قال الفصل السادس** في الحقيقه والمجاز
الحقيقه فعيله من الحق بمعنى الثابت او المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى
اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب والتا لنقل اللفظ من الوصفيه الى الاسميه والمجاز
مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر او المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل في معنى
غير موضوع له يناسب المصطلح وفيه مسايل **اقول** ذكر في هذا الفصل مقدمه وثماني
مسايل اما المقدمه ففي الكلام على لفظ الحقيقه والمجاز وعلى معناهما لغه واصطلاحا ومقصوده
الاعظم بيان ان اطلاق لفظي الحقيقه والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على سبيل
المجاز فاما الحقيقه فوزنها فعيله وهي مشتقه من الحق والحق لغه الثبوت قال تعالى حق القول لانه الثابت
ولكن حقت كلمه العذاب على الكافرين اي ثبتت ومن اسمايه تعالى الحق لانه الثابت ثم ان فعيلا قد
يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقه ان كانت بمعنى الفاعل
فمعناها الثابته من قولهم حق الشي يحق بالضم والكسر اذا وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول
فمعناها المثبته بفتح الباء من قولهم حققت الشي احقه اذا اثبته ثم نقلت الحقيقه من الثابت

او المثبت الي الاعتقاد المطابق للواقع مجازا كاعتقاد وحدانيه الله تعالى قال في المحصول لانه اولي
بالوجود من الاعتقاد الفاسد وقد يقال انما كان مجازا لاختصاصه ببعض افراد الثابت فصار كاطلاق
الدابه على ذوات الاربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق الي القول الدال على المعني المطابق اي الصدق لعين
هذه العله كما قال في المحصول ثم نقل من القول المطابق الي المعني المصطلح عليه عند الاصوليين وهو
اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب قال في المحصول لان في استعماله فيما وضع له
تحقيقا لذلك الوضع قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقه على هذا المعني المعروف ليس حقيقه لغويه
بل مجازا واقعا في المرتبه الثالثه لكنه حقيقه عرفيه خاصه ولقايل ان يقول يجوز ان يكون لفظ
الحق موضوعا للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت سلمنا لكن لا نسلم ان كل مجاز ماخوذ
مما قبله بل الجميع ماخوذه من الحقيقه واما معني الحقيقه في الاصطلاح فهو ما اشار اليه المصنف
بقوله اللفظ المستعمل الي اخره فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول اصوب وقوله
المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقه ولا مجاز كما سياتي
قوله فيما وضع له يخرج به المجاز **وقوله** في اصطلاح التخاطب يتناول اللغويه والشرعيه
والعرفيه فان الصلاه مثلا في اصطلاح اللغه حقيقه في الدعا مجاز في الاركان المخصوصه وفي
اصطلاح الشرع بالعكس واعلم ان المراد بالوضع في الحقيقه الشرعيه والعرفيه هو غلبه الاستعمال
وفي اللغويه هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه وارادة المصنف لهما لا تستقيم الا باستعمال المشترك
في معنييه فافهمه وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها مع انها ليست بحقيقه ولا مجاز
كما سياتي وايضا فالمجاز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه وقد جزم ههنا
باشتراط ذلك كما سياتي فلا بد فيه من قيد في الحد لاخراجه لان المذكور هنا صادق عليه **قوله**
والتا لنقل اللفظ اعلم ان الفعيل ان كان بمعني الفاعل فانه يفرق بين مذكره ومونثه بالتا فنقول
مررت برجل عظيم وامراه عظيمه وكريم وكريمه وان كان بمعني المفعول فيستوي فيه المذكر والمونث
فنقول رجل قتيل وامراه قتيل ويستثني من ذلك ما اذا سمي به او استعمل استعمال الاسما كما لو
استعمل بدون الموصوف لقوله تعالى والنطيحه اي والبهيمه النطيحه فانه لا بد من التا للفرق ههنا
فالحقيقه ان كان بمعني الفاعل فتاوه على الاصل وان كان بمعني المفعول فهي انما دخلت لانتقال الحقيقه

كراهيه[?]

من الوصفيه الي الاسميه لا [?] لانها نقلت الي اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسما له ويجوز
ان يكون المراد ان دخولها للاعلام بالنقل **قوله** والمجاز منقول الي اخره يريد ان اطلاق
لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلما مجاز لغوي حقيقه عرفيه وذلك لان المجاز مشتق
من الجواز الذي هو التعدي والعبور تقول جزت المكان الفلاني اي عبرته ووزن المجاز مفعل
لان اصله مجوز فقلبوا الواو الفا بعد نقل حركتها الي الجيم لان المشتقات تتبع الماضي المجرد في
الصحه والاعلال وهم قد اعلوا فعل الماضي وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك اعلوا
المجاز والمفعل يستعمل حقيقه في الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعدا وتريد قعودا او زمان
قعوده او مكان قعوده فيكون لفظ المجاز في الاصل حقيقه اما في المصدر وهو الجواز واما في مكان التجوز
او زمانه واهمل المصنف الزمان كما ستعرفه ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك الي الفاعل وهو الجايز اي
المنتقل لما بينهما من العلاقه لانه ان نقل من المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقه هي الجزئيه لان المشتق
منه جزو من المشتق وصار هذا كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العداله فقالوا رجل عدل اي
عادل وان نقل من المجاز المستعمل في المكان فالعلاقه هي اطلاق اسم المحل واراده الحال ويعبر عنه
بالمجاوره واما المجاز المستعمل في الزمان فانه ليس بينه وبين الجايز علاقه معتبره فلا يصح ان
يكون ماخوذا منه فلذلك اهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه ثم ان الجايز انما يطلق حقيقه
على الاجسام لان الجواز هو الانتقال من حيز الي حيز واما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل
لفظ المجاز من معني الجايز الي المعني المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل في معني غير
موضوع له يناسب المصطلح واطلاقه على هذا المعني على سبيل التشبيه فانه تجريد اللفظ من معني الي
معني كالجايز من مكان الي مكان اخر فيكون اطلاق لفظ المجاز على المعني المصطلح عليه مجازا لغويا في
المرتبه الثانيه حقيقه عرفيه فاما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم واما قوله في معني
غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقه ويوخذ منه ان المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقه لانه شرط
تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الامدي وجزم باستلزامه في المحصول في الكلام على
اطلاق اسم الفاعل بمعني الماضي ونقله في الكلام على الحقيقه اللغويه عن الجمهور ثم قال وهو ضعيف
على عكس ما جزم به اولا ولم يصحح ابن الحاجب شيا واما قوله يناسب المصطلح فاتي به لثلاثه امور الاحتراز

احترزها[?]

عن العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة الثاني اشتراط العلاقة الثالث ليكون الحد شاملا للمجازات الاربعة المجاز اللغوي والشرعي والعرفي العام والعرفي الخاص فاتى بالاصطلاح الذي هو اعم من كونه لغويا او شرعيا او عرفيا وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز ان يكون موضوعا لشي ولكن يستعمل في غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند المصنف غير موضوع فان قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها واعلم ان هذه الاعمال كلها ماعدا الحدين لم يتعرض لها الامدي ومن تابعه كابن الحاجب **قال** الاولى الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالزكاة والصلاة فمنع القاضي واثبت المعتزلة مطلقا والحق انها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتداة والا لم تكن عربية فلا يكون القران عربيا وهو باطل لقوله تعالى ولذلك انزلناه قرانا عربيا ونحوه قيل المراد بعضه فان الحالف على ان لا يقرا القران يحنث بقراة بعضه قلنا معارض بما يقال انه بعضه قيل تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية قلنا تخرجه والا لما صح الاستثنا قيل كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض كالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى **اقول** لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها والحقيقة تنقسم الى اربعة اقسام احدها اللغوية ولا شك في وجودها لانا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحر والبرد والسما والارض وبدا المصنف باللغوية لان ماعداها فرع عنها الثاني العرفية العامة وهي التي انتقلت عن مسماها اللغوي الى غيره من الاستعمال العام بحيث هجر الاول قال في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت في اللغة لكل مادب كالانسان فخصصها العرف العام بماله حافر واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافة الحرمة الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب الثالث العرفية الخاصة وهو مالكل طايفة من العلما من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقها على القلب والنقض والجمع والفرق الاتي بيانها في القياس واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر الرابع الشرعية هي اللفظة التي استفيد من الشرع

وهي

وضعها كالصلاة للافعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج قال في المحصول سوا كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة كاوايل السور عند من يجعلها اسما او كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا
٧٣ ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن انا لا نعرف الرحمن الا رحمان اليمامة او كان احدها مجهولا والاخر معلوما كالصوم والصلاة اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فمنعه القاضي ابو بكر وقال ان الشرع لم يستعملها الا في الحقايق اللغوية فالمراد بالصلاة المامور بها هو الدعا ولكن اقام الشرع ادلة اخرى على ان الدعا لا يقبل الا بشرايط مضمومة اليه واثبته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية
يه وابتدا وضعها لهذه المعاني لا للمناسبة فليست حقايق لغوية ولا مجازات عنها **قوله** مطلقا اي سوا كان فيها مناسبة ام لا كالخلاف مذهبنا كما سياتي او سوا كان اسما للفعل كالصوم والصلاة او للفاعل كالصايم وهو المسمى عندهم بالدينية على ما سياتي في فروع النقل واختار امام الحرمين والامام والمصنف انها لا تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة موضوعة للدعا والدعا جزء من المعنى الشرعي اطلقت على المعنى الشرعي مجازا تسمية للشي باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لانقسام اللغة الى حقيقة ومجاز فتلخص ان هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت وصارت حقايق شرعية وهذا هو اختيار ابن الحاجب ايضا وتوقف الامدي فلم يختر شيا واشار الى الحق وهذا الخلاف في الوقوع واما الامكان فقال في المحصول انه متفق عليه وقال في الاحكام لا شك فيه وما قالوه ممنوع فقد نقل ابو الحسين في المعتمد عن قوم انهم منعوا امكانه ونقل عنه الاصفهاني في شرح المحصول **قوله** والا لم تكن عربية اي لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عربية بل ابتدا الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها لا حقيقة ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون القران عربيا لكن القران عربي لقوله تعالى ولذلك انزلناه قرانا عربيا غير ذي عوج وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهذا الدليل لا يثبت به المدعي

قوله تعالى قرانا عربيا

لانه لا يبطل به المذهبين الاخرين بل مذهب المعتزلة فقط **قوله** قيل المراد بعضه الى اخره اي اعترض المعتزلة على هذا الدليل باربعة اوجه احدها ان هذه الايات لا تدل على ان القران كله عربي بل على ان بعضه عربي لان القران يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرا القران حنث بقراة بعضه وجوابه ان استند لا لكم بالحلف وان دل على ان المراد بالقران البعض فهو معارض بقولنا للسورة والاية انه بعض القران فلو اطلق عليه القران حقيقة لما كان لادخال البعض معنا وايضا فلان بعض الشي غير الشي واذا تعارضا تساقطا وسلم ما قلناه اولا واعلم ان ما ذكروه من الحنث ممنوع فقد نص الشافعي رضي الله عنه على ما حكاه الرافعي في ابواب العتق انه لو قال لعبده ان قرات القران فانت حر لا يعتق الا بقراة الجميع الثاني ان هذه
١ الالفاظ وان كانت غير عربية لكنها قلايل فلا تخرج القران عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب انا لا نسلم بل تخرج عن كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثنا فنقول القران عربي الا كذا وكذا ومثله القصيدة ايضا الثالث انه يكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينيذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك وجوابه ان تخصيص الالفاظ بكونها عربية او فارسية ليس حكما حاصلا لذات الالفاظ من حيث هي هي بل بحسب دلالتها على تلك المعاني في تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له وفيما قاله نظر بل الحق ان العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى اخر ويدل على هذا ان الاعجمي كابراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى اخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه وهذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فان قلنا توقيفية ففي الحكم بتخصيص البعض بالعربي بحث يتقوى به جواب المصنف الرابع انه منقوض بالفاظ واقعة في القران ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال في المحصول وهندية كما قال الامدي وابن الحاجب وهي الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل ايضا فارسية وهي الحجر من الطين واجاب المصنف بانا لا نسلم ان هذه الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والتنور فان اللغات متفقة

فيها

فيها قاله في المحصول وليس سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى الدليل فيبقى ماعداها على الاصل
١٤ وهذا الذي صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع في القران نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في اوايل الرسالة فقال ما نصه وقد تكلم في القران من لو امسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامساك اولى به واقرب من السلامة ان شا الله تعالى فقال منهم
ل قايل ان في القران عربيا واعجميا هذا لفظه بحروفه ومن الرسالة نقلته ثم انه اطال الاستدلال في الرد على قايله ثم قال والله يغفر لنا ولهم ولم يصحح الامدي شيا وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمة واعلم ان المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللايق فان اللايق الابتدا بالثالث ثم الثاني ثم الاول فنقول اولا لا نسلم انها غير عربية بل هي في استعمالها عندهم سلمنا لكن لا تخرج القران عن كونه عربيا لانها قلايل سلمنا خروجه فليس بممتنع لان المراد من قوله تعالى قرانا عربيا هو البعض **قال** وعورض بان الشارع اخترع معاني فلا بد لها من الفاظ قلنا كفى التجوز وبان الايمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه الاسلام والا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولم يجز استثنا المسلم من المومن وقد قال تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين الاية والاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثنا لصدق المومن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام **اقول** اعلم ان المعتزلة طعنوا اولا في مقدمات دليلنا فاجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة وشبهها فاجبناهم فانتقلوا الى المعارضة فقالوا ما ذكرتم وان دل على ان الشارع ما ابتدا وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوجهين احدهما اجمالي والاخر تفصيلي الاول وهو الاجمالي ان الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من الفاظ تدل عليها ويستحيل ان يكون الواضع لها هو العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع هو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه انا لا نسلم انه يجب احداث وضع لها بل يكفي التجوز بما وضعته العرب

لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم ايضاحه عند حكاية المذاهب الدليل الثاني وهو التفصيلي ان الايمان يستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شرعيا بيانه ان الايمان في اللغة هو التصديق قال تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين وفي الشرع فعل الواجبات وذلك لان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج ان الايمان فعل الواجبات وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين احدهما انه لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية الثاني لو كان مغايرا له لامتنع استثناوه منه لان الاستثنا اخراج بعض الاول ولكنه لا يمتنع لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غيرا هنا بمعنى الا اذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المومنين فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر انه استثنا ثم ان هذا الاستثنا مفرغ فلا بد له من تقدير شي عام منفي يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المومنين والا لزم انتفا بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فما وجدنا فيها احدا من المومنين الا اهل بيت من المسلمين اي منهم واوقع الظاهر موقع المضمر وذلك استثنا المسلمين من المومنين فثبت ان الايمان هو الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة اي دين الملة القويمة المستقيمة فقوله وذلك اشارة الى كل ما تقدم من اقام الصلاة وايتا الزكاة بتاويل المذكور مكون دينا وذلك ان يقول في تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لان كل مقدماته ان الاسلام هو الدين وان الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد قرره غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج ان فعل الواجب هو الايمان وهو المطلوب وكذا قرره الامام واتباعه لصاحب الحاصل والاسدي ومن تبعه كابن الحاجب **قوله** قلنا في الشرع الى اخره شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الايمان في الشرع ايضا هو التصديق كما هو في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل امر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازا لغويا من

باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالدابة والايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين فان الاسلام والدين في اللغة هما الانقياد وفي الشرع هما الاعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا فاثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فدل على التغاير وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فان مدلول الاية ان من ابتغى دينا مغايرا الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان دينا كما بيناه لم يلزم عدم قبوله ولقايل ان يقول يجوز ان يكون المراد في الاية هو المفهوم اللغوي والمعنى ان الاعراب ما صدقوا بحجهرا ولكن انقادوا له ضرورة وحينيذ فلا يلزم من تغاير مفهوم اللغوي ان يكون المفهوم الشرعي متغايرا والنزاع فيكون في الاول **قوله** وانما جاز الاستثنا الى اخره لما بين المصنف ان الايمان غير الاسلام احتاج ان يجيب عن الاية التي فيها استثنا المسلم من المومن فقال استثناوه منه لا يدل على انه هو بل على انه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات الا العبيد فالحيوان غير العبيد قطعا لان الاعم غير الاخص ومع هذا فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه اذا علمت ذلك فنقول الصدق حاصل في المسلم لان شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المومن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقا تاركا للافعال فلما ثبت صدق المومن على المسلم صح الاستثنا ولا يلزم من كون المسلم مومنا ان يكون الاسلام هو الايمان فان الكاتب ضاحك والكاتب غير الضاحك والنزاع انما هو في الثاني اي في الاسلام مع الايمان لا في المسلم مع المومن وفي الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرطا لصحة الاسلام ان ينتفي الاسلام عند انتفايه وهو غير منتف لقوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا واكثر هذه الاجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكر لها في المحصول ومختصراته **قال** **فروع** الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقا الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحا الثاني الاسما الشرعية موجودة المتواطية كالحج والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الاركان وصلاة المصلوب والجنازة والمعتزلة سموا اسما الذوات دينية كالمومن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع الثالث صيغ العقود كبعت انشا اذ لو كان اخبارا فان كان ماضيا او حالا لم يقبل التعليق

قوله طلقتك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اتفاقا للاجماع منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة الدليل الثالث اذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة طلقتك ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شي فان لم ينو شيا او نوى الانشا فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز ان يكون خبرا عن الحال فلذلك يقع **قال** الثانية المجاز اما في المفرد مثل الاسد للشجاع او في المركب مثل اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي او فيهما كقوله احياني اكتحالي بطلعتك ومنعه ابن داوود في القران والحديث لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض قال فيه الباس قلنا لا الباس مع القرينة قال لا يقال لله تعالى انه متجوز قلنا لعدم الاذن او لايهامه الاتساع فيما لا ينبغي **اقول** لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر ان المجاز على ثلاثة اقسام احدها ان يكون في مفردات الالفاظ فقط كقولك رايت اسدا تعني الرجل الشجاع الثاني ان يقع في التركيب فقط وذلك بان يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ في موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق للواقع كقول الشاعر وهو الصلتان العبدي اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فالاشابة والافنا والكر والمر حاصلة حقيقة لكن اسناد الاولين الى الاخرين مجاز لان الله تعالى هو الفاعل لهما فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لان المراد بالصغير ايضا من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركنا في الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادي الثالث ان يكون في الافراد والتركيب معا كقولك احياني اكتحالي بطلعتك اي سرتني رويتك فاستعمل الاحيا في السرور والاكتحال في الروية وذلك مجاز ثم انه اسند الاحيا الى الاكتحال مع ان المحيي هو الله تعالى وهاهنا امور احدها ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاه هو واتباعه ومنهم المصنف وفي متابعته اياهم اشكال تقدم في حد المجاز وستعرف ان المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب وحصره في الافراد الثاني التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب اذ لو قلت هلك الاسد واردت ان الرجل الشجاع مرض مرضا شديدا فانه مجاز واقع في المركب لا في النسبة وكذا ورد امير المومنين اي كتابه او امره فانه مجاز واقع في مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة فهو في مركب فان الاسد من قولنا جا الاسد مركب لانضمام غيره اليه واذا تقرر ايراد هذه

الاشيا على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على المفرد لخروجها منه الثالث التمثيل بالبيت شبهة انما يصح ان لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القايل دهريا فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده الرابع المجاز في التركيب عقلي لان نقل الاسناد عن متعلقه الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظة لغوية هكذا قاله في المحصول وهو بنا على ان المركبات غير موضوعة **قوله** ومنعه ابن داوود يعني ان ابا بكر بن داوود الاصفهاني الظاهري منع دخول المجاز في القران والحديث ودليلنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وشبهه عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور واذا جاز ذلك في القران جاز في الحديث لانه اولى ولانه لا قايل بالفرق والخلاف في الحديث مشهور ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يعرف في غير المحصول على ان الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل احتج ابن داوود بوجهين احدهما ان وقوعه ان كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فايدة وان كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه ان ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوايد ستاتي وهذا الدليل يودي الى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وجماعة الثاني لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقيل له متجوز وهو لا يقال اتفاقا وجوابه ان اسما الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه الا بالاذن ولا اذن سلمنا انها دايرة مع المعنى وهو مذهب القاضي ابي بكر لكن شرطه ان لا يوهم نقصا وملحن فيه ليس كذلك فان المتجوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التعدي **قال** الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو السببية القابلية مثل سال الوادي والصورية كتسمية العنب خمرا والسببية كتسمية المرض المهلك بالموت والاولى اولى لدلالتها على التعيين واولاها الغايية لانها علة في الذهن ومعلوله في الخارج والمشابهة كالاسد للشجاع والمنقوش ويسمى الاستعارة والمضادة مثل وجزاء سيية سيية مثلها والكلية كالقران لبعضه والجزيية كالاسود للزنجي والاول اولى للاستلزام والاول كالمسكر على الخمر والاتي وتسمية المسمى باعتبار ما كان عليه كالعبد والمجاورة كالراوية للقربة والزيادة والنقصان مثل قوله تعالى ليس كمثله شي واسال القرية والتعلق كالخلق للمخلوق **اقول** يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا لجاز اطلاق كل لفظ على معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقة ام لا بد من اعتبار العرب لها اي بان تستعملها

والا لم يقع وايضا ان كذبت لم يعتبر وان صدقت فصدقها اما بها فيدور او بغيرها وهو باطل اجماعا
وايضا لو قال للرجعيه طلقتك لم يقع كالو نوى الاخبار **اقول** قد تقدم الاستدلال على اثبات الحقيقه
اللغويه والشرعيه والعرفيه وقد تقدم ان الشرعيه والعرفيه منقولات من اللغويه فلذلك عقبه
بفروع ثلاثه مبنيه على النقل الاول النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا احتمل النقل من الحقيقه
اللغويه الى الشرعيه او العرفيه وعدم النقل فالاصل عدم النقل لوجهين احدهما ان الاصل بقا ما كان
على ما كان كما سياتي في القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الاصل الثاني النقل يتوقف
على الاول اي الوضع اللغوي وعلى نسخه ثم الوضع الثاني واما الوضع اللغوي فانه سمي بشي واحد وهو
الوضع الاول وما يتوقف على ثلاث امور مرجوح بالنسبه الى ما يتوقف على امر واحد لان طرق عدمه اكثر
الفرع الثاني ان الشارع هل نقل الاسما والافعال والحروف ام نقل بعضها دون بعض فنقول اما
الاسما فقد وجدت وكان قد تقدم لنا ان الاسما اللغويه تنقسم الى المتباينه والمترادفه والمشتركه
والمشككه والمتواطيه فنشرع الان نتكلم فيما وجد من تلك الاقسام في الحقيقه الشرعيه فنقول
اما المتباينه فموجوده كالصلاه والصوم واهمله المصنف لوضوحه ولذا المتواطيه كالحج فانه يطلق
على الافراد والتمتع والقران وهذه الثلاثه مشتركه في الماهيه وهو الاحرام والوقوف والطواف
والسعي واختلفوا في وقوع المشترك قال في الحاصل والحق وقوعه لان اسم الصلاه صادق على
المشتمله على الاركان كالظهر وغيرها وعن الخاليه عن الركوع والسجود كصلاه المصلوب والجنازه
والخاليه عن القيام كصلاه القاعد وليس بين هذه الاشيا قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله
ايضا الطهور الصادق على الما والتراب واله الدباغ واما المترادفه فاهملها المصنف وصاحب الحاصل
لان الامام في المحصول ذكر ان الاظهر انها لم توجد وليس كما قال فانه قد تقدم من كلامه ان الفرض
والواجب مترادفان وهما من الحقايق الشرعيه وتقدم ايضا ان للحرام اسما وللمندوب اسما فتكون
مترادفه **قوله** والمعتزله سموا يعني ان المعتزله لما اثبتوا الحقايق الشرعيه قالوا انها تنقسم
الى اسما الافعال كالصوم والصلاه والى اسما الذوات المشتقه من تلك الافعال كاسم الفاعل واسم
المفعول والصفه وافعل التفضيل كقولنا زيد مومن او فاسق او مجح عنه او افسق من عمرو
وسموا هذا الضرب بالدينيه تفرقه بينها وبين الاول وان كان الكل عندهم على السوا في انه شرعي هكذا

قال

76 له قال في المحصول فتبعه المصنف وفيه نظر فان المنقول عن المعتزله ان الدينيه هي الاسما المنقو
شرعا الى اصل الدين كالايمان والكفر واما الشرعيه فكالصلاه والصوم وممن نص عليه امام الحرمين
في البرهان والغزالي في المنخول والمستصفى فقال قالت المعتزله والخوارج وطايفه من الفقها
الاسما لغويه ودينيه وشرعيه اما اللغويه فظاهره واما الدينيه فما نقلته الشريعه الى
اصل الدين كالايمان والكفر والفسق واما الشرعيه فكالصلاه انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر
الامدي هذا القسم اعني الدينيه وذكره ابن الحاجب في المختصرين ولم يبينه **قوله** والحروف
الى اخره يعني ان الحروف الشرعيه لم توجد لانها لا تفيد وحدها قال في المحصول لانه الاقرب
للاستقرا واما الفعل فلم يوجد بطريق الاصاله للاستقرا ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعي
نحو صلى الظهر فان الفعل عباره عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعيا استحال ان يكون
الفعل الا شرعيا وان كان لغويا فكذلك الفرع الثالث صيغ العقود كبعت وكذلك الفسوخ
كفسخت واعتقت وطلقت اخبارات في اصل اللغه وقد تستعمل في الشرع ايضا كذلك فان
استعملت لاحداث حكم كانت منقوله الى الانشا وقالت الحنفيه انها اخبارات عن ثبوت الاحكام
وذلك بتقدير وجودها قبل التلفظ وغايته ان يكون مجازا وهو اولى من النقل كما سياتي والفرق
بين الانشا والخبر من وجوه احدها ان الانشا لا يحتمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر الثاني
الانشا لا يكون معناه الا مقارنا للفظه بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتاخر الثالث الانشا هو
الكلام الذي ليس له متعلق خارجي يتعلق الحكم النفساني به بالمطابقه وعدم المطابقه بخلاف الخبر
الرابع الانشا سبب لثبوت متعلقه واما الخبر فمظهر له واستدل المصنف على كونه انشا بثلاثه
ادله احدها انه لو كان اخبارا فان كان عن ماض او حال فيلزم ان لا يقبل الطلاق التعليق لان
التعليق عباره عن توقف وجود الشي على شي اخر والماضي والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك
وان كان خبرا عن مستقبل لم يقع لان قوله طلقتك في قوه قوله سا طلقك على هذا التقدير والطلاق ق
لا يقع به الدليل الثاني لو كانت اخبارات فان كانت كاذبه فلا اعتبار بها وان كانت صادقه فصدقها
ان حصل بهذه الصيغ نفسها اي يتوقف حصوله على حصول الصيغه فيلزم الدور لان كون
الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو

وهو وقوع الطلاق ... موقوف على الخبر

في مذهبان حكاهما الامدي من غير ترجيح ويعبر عنهما بان المجاز هل هو موضوع ام لا اصحهما عند ابن الحاجب
انه لا يشترط لان اهل العربيه لا يتوقفون عليه واصحهما عند الامام واتباعه انه يشترط لان
الاسد له صفات وهي الشجاعه والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لا يجوز اطلاقه لغير الشجاع ولو
كانت المشابهه كافيه من غير نقل لما امتنع وللخصم ان يقول المشابهه كافيه في صفه ظاهره وهذه
لا يتبادر الذهن اليها قال القرافي والخلاف انما هو في الانواع لا في جزويات النوع الواحد فالقايل
بالاشتراط يقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز بالكل الى الجزو مثلا وبالسبب الى المسبب والى
هذا المعنى اشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال في المحصول والذي تحصرنا من انواعها اثنا عشر قسما
وقد ذكرها المصنف كما ذكرها الا انه اسقط العاشر للاستغنا عنه بالثالث وقال الشيخ صفي الدين
الهندي الذي تحصرنا من انواعها احد وثلاثون نوعا وعددها ولنقتصر على ما ذكره المصنف فان
الزايد عليه اما متداخل او مذكور في غير هذا الموضع احدها علاقه السببيه وهو اطلاق السبب
على المسبب اي العله على المعلول ثم ان السبب على اربعه اقسام قابلي ويعبر عنه بالمادي وصوري
وفاعلي وغايي فكل موجود لا بد له من هذه الاربعه كالسرير فان مادته الخشب وفاعله النجار
وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه وانما سميت الثلاثه الاول اسبابا لتاثيرها
في الاضطجاع ويسمي الرابع وهو الغايي سببا لانه الباعث على ذلك فانه اذا استحضر في ذهنه
الاضطجاع حمل ذلك على العمل وهو معني قولهم اول الفكر اخر العمل ومعني قولهم العله الغايه
عله العلل الثلاثه في الاذهان ومعلوله العلل الثلاثه في الاعيان اي في الخارج مثال تسميه الشي باسم
سببه القابلي قولهم سال الوادي اي الما الذي في الوادي يعبر عن الما السايل بالوادي لان الوادي
سبب قابل له فاطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فان المادي في اصطلاحهم جزو ماهيه
الشي كما تقدم في الخشب مع السرير وهنا ليس كذلك ويظهر ان هذا من باب تسميه الحال باسم
المحل او من مجاز النقصان الاتي وتقديره ما الوادي ومثال تسميه الشي باسم سببه الصوري
اطلاق اليد على القدره في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم اي قدره الله فوق قدرتهم فاليد لها
صوره خاصه يتاتي بها الاقتدار على الشي وهي تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من
بعض لتلتوي على الاشيا بقوه فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم

انه سبب صوري لكون اليد كذلك واطلاقها على القدره من باب اطلاق السبب الصوري على
المسبب وقد انعكس المثال على الامام واتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسميه اليد قدره والصواب ب
تسميه القدره يدا كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام في المنتخب على الصواب ومثال

تسميه الشي باسم سببه الفاعل قولهم نزل السحاب يعني المطر فان السحاب سبب فاعلي في
المطر عرفا كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعا للحاصل ومثل له الامام بقولهم
نزل السما واشار الى قول الشاعر اذا نزل السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا وفيه
فان المطر فوقنا فهو سما والظاهر انه مراد المصنف ايضا وكانه فهم انه ان المراد بالسما المعبر
بها عن المطر هو السحاب لان السما المعهوده لعدم تاثيرها في المطر فصرح به ومثال تسميه الشي باسم
سببه الغايي قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فاطلق الخمر على العنب لانها العله الغايه
عندهم النوع الثاني علاقه المسببيه وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسميه المرض المهلك
بالموت واذا تعارض الامرين العلاقه الاولي وهي اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانيه
وهي اطلاق اسم المسبب على السبب فالاولي اولي لان السبب المعين يدل على المسبب المعين
بخلاف العكس الا تري ان البول مثلا يدل على انتقاض الوضو وانتقاض الوضو لا يدل على البول فقد
يكون عن لمس او غيره فلما كان فهم المسبب من السبب اقرب من عكسه كان اولي وقد يقال العكس
اولي لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف
المسبب عن السبب ثم ان العله الاولي قد عرفت انقسامها الى علل اربع فاذا تعارضت فاولاها
الغايه لاجتماع علاقتي السببيه والمسببيه فيها لانها عله في الذهن من جهه ان الخمر مثلا هو
الداعي الى عصير العنب ومعلوله في الخارج لانها لا توجد الا اخرا كما قررناه النوع الثالث المشابهه
وهو تسميه الشي باسم ما يشبهه اما في الصفه وهو ما اقتصر عليه الامام واتباعه كاطلاق
الاسد على الشجاع او في الصوره كاطلاقه على الصوره المنقوشه على الحايط وهذا النوع يسمي
المستعار لانه لما اشبهه في المعني او الصوره استعرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال
كل مجاز مستعار حكاه القرافي الرابع المضاده وهو تسميه الشي باسم ضده كقوله تعالى وجزا
سيه سيه مثلها فاطلق على الجزا سيه مع ان الجزا حسن ويمكن ان يكون من مجاز المشابهه

كما قاله في المحصول لان المماثله شرط ويمكن ان يكون ايضا حقيقه لانه يسو الجاني فالاولي
التمثيل بالمفازه للبريه المهلكه الخامسه الكليه وهو اطلاق اسم الكل على الجزو كاطلاق القران
على بعضه ومثله الامام واتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فان العموم من باب الكليه
لا من الكل والفرد منه من باب الجزويه لا من باب الجزو كما تقدم ايضاحه في تقسيم الدلاله فلا
جرم ان المصنف مثل بالقران وفيه نظر ايضا فان فيه نزاعا تقدم في الكلام على الحقيقه
الشرعيه فالاولي التمثيل بقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي اناملهم السادس الجزويه
وهو اطلاق اسم الجزو على الكل كاطلاق الاسود على الزنجي فان بياض عينيه واسنانه مانع
من كونه حقيقه واعلم ان هذا المثال ذكره الامام واتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس
المدعي فانه من باب تسميه الجزو باسم الكل كالقسم الذي قبله وايضا فالمفهوم من الاسود
قيام السواد بظاهر جلده فقط وايضا فحمل المشتق على الشي اعم من كونه ثابتا لكله او بعضه
بدليل الاعرج لمكسور احدي الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى فتحرير رقبه والاول
هو اطلاق اسم الكل على الجزو اقوي من اطلاق اسم الجزو على الكل لان الكل يستلزم الجزو من
غير عكس السابع الاستعداد وهو ان يسمي الشي المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسميه الخمر
وهو في الدن بالمسكر فان الخمر في تلك الحاله ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا
بتسميه امكان الشي باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسميه الشي باسم ما يول اليه الثامن
تسميه الشي باعتبار ما كان عليه سوا كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق او مشتقا كالضارب
على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفا بما تقدم في الاشتقاق التاسع
المجاوره وهو تسميه الشي باسم مجاوره كاطلاق الراويه على ظرف الما وهو القربه فان الراويه لغه اسم
اسم للجمل او البغل او الحمار الذي يستقي عليه كما قاله الجوهري واطلق على القربه لمجاورتها له العاشر
الزياده وهو ان ينتظم الكلام باسقاطها فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شي فان الكاف زايده
تقديره ليس مثله شي اذ لو كانت اصليه لكان تقديره ليس مثل مثله شي لان الكاف بمعني مثل وحينيذ
فيلزم اثبات مثل لله تعالي وهو محال ولك ان تقول ليست الكاف زايده ونجيب عما قالوه بوجهين
احدهما ان هذه قضيه سالبه والسالبه تصدق بانتفا الذات وبانتفا النسبه فاذا قلنا ليس

زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفا زيد او انتفا الذات او انتفا حصوله فيها فكذلك في الايه الثاني

ان المثل يلزم منه بالضروره ان يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو وكان عمرو مثلا له ايضا
وحينيذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم فان قيل فيلزم انتفا
ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جمله الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل
عن الله تعالى لا نفيه تعالى او نقول خص بالعقل الحادي عشر النقصان وهو ان ينتظم الكلام بزياده
كلمه فيعلم نقصانها كقوله تعالى واسال القريه اي اهل القريه فان القريه هي الابنيه المجتمعه
وهي لا تسال وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لان المجاز في الافراد هو اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البته بل الحاصل هو اسناد السوال الى القريه وهو شان المجاز
الاسنادي ويظهر ان يكون النوع المتقدم وهو المجاز بالزياده كذلك ايضا لان الزايد لم يستعمل
في شي البته ومقتضي كلام المحصول ان هذين القسمين من مجاز الافراد هو اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البته بل الحاصل هو اسناد السوال الى القريه وهو شان المجاز كما
الاسنادي ويظهر ان يكون النوع المتقدم وهو المجاز بالزياده كذلك ايضا لان الزايد لم يستعمل
في شي البته ومقتضي كلام المحصول ان هذين القسمين من مجاز الافراد الثاني عشر التعلق
الحاصل بين المصدر واسم الفاعل فان كلا منهما يطلق على الاخر مجازا فيدخل فيه سته اقسام احدها
اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى من ما دافق اي مدفوق ومن قولهم سر كاتم اي
مكتوم الثاني عكسه كقوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا وقوله تعالى انه كان وعده ماتيا اي اتيا
على بعض الاقوال الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل اي صايم وعادل
الرابع عكسه كقولهم قم قايما واسكت ساكتا اي قياما وسكوتا الخامس اطلاق اسم المفعول على
المصدر كقوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنه السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى
هذا خلق الله اي مخلوق الله وقوله تعالى ولا يحيطون بشي من علمه اي من معلوماته ولك ان تقول هذا
من باب اطلاق اسم الجزو واراده الكل لان المشتق منه جزو من المشتق واعلم ان ابن الحاجب ذكر
خمسه اقسام فقط وهي في الحقيقه اربعه وحذف ما عداها مما ذكر في هذا الفصل من الاقسام
والتفاريع قال الرابعه المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الافاده والفعل والمشتق

النحوي واسم

لانهما تبعان الاصول والعلم لانه لم ينقل لعلاقة **اقول** دخول المجاز في الكلام قد يكون بالذات اي بالاصالة وقد يكون بالتبعيه فالذي لا يدخل فيه المجاز بالذات امور احدها الحروف لانه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد الا بذكر متعلقه فاذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لان دخوله فرع عن كون الكلام مفيدا واما بيان دخوله فيه بالتبع فبان تستعمل متعلقاتها استعمالا مجازيا فيسري التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لما كان مجازا كان ادخال لام العلة ايضا مجازا وهذا في الحقيقة يرجع الي مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم الي ما لا ينبغي ضمه اليه هكذا قاله في المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد في المجاز الافرادي كقولنا رايت اسدا يرمي بالنشاب وايضا فلو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم يدخل فيه الحقيقة بالذات ايضا لكنه سياتي في الفصل الثامن في تفسير الحروف انها وضعت لمعان استعملت فيها الثاني الفعل باقسامه والمشتق باقسامه كضارب ونحوه لان كلا من الفعل والمشتق تابع لاصله وهو المصدر في كونه حقيقة او مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضا الضرب او قبله انما كان مجازا لان اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لا حقيقة الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا او منقولا لغير علاقة فلا اشكال في كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمي ولده مباركا لما اقترن بحمله ووضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم كونه مجازا فيرد عليه هنا والا ورد عليه في حد المجاز وايضا فيرد عليه قولهم هذا حاتم جودا وزهير شعرا وقرات سيبويه فانها اعلام دخلها التجوز الا ان يقال التجوز في الكلام انما هو في استعمال العلم فيما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوي وايضا فكلامه يوهم ان العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك واذا علمت ما ذكرناه علمت ان ما عداه يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو اسد وفي المستصفي للغزالي ان المجاز قد يدخل في الاعلام ايضا **قال** الخامسه المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الي الوضع الاول والمناسبه والنقل ولاخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق تساويا والاولي الحقيقة عند ابي حنيفه والمجاز عند ابي يوسف رضي الله

عنهما **اقول** الاصل في الكلام الحقيقة حتى اذا تعارض المعني الحقيقي والمجازي فالحقيقي اولي لان المجاز خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا اما الدليل او الغالب او الدليل عليه امران احدهما ان المجاز انما يتحقق عند نقل اللفظ من شي الي شي لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلاثة الوضع الاول والمناسبه والنقل واما الحقيقة فانه يكفي فيها امر واحد وهو الوضع الاول وما يتوقف علي شي واحد اغلب وجودا مما يتوقف علي ذلك الشي مع شيين اخرين وقد اهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما الثاني ان المجاز يخل بالفهم وتقريره من وجهين احدهما ان الحمل علي المجاز يتوقف علي القرينة الحاليه او المقاليه وقد تخفي هذه القرينة علي السامع فيحمل اللفظ علي المعني الحقيقي مع ان المراد هو المجازي الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا جائز ان يحمل علي المجاز لعدم القرينة ولا علي الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان علي هذا التقدير وقد نص عليه في المحصول كما قاله سيابي ذكره في اثنا هذه المسله ولا عليهما معا للوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخل بالفهم **قوله** فان غلب اي هذا كما اذا لم يكن المجاز غالبا علي الحقيقة فان غلب فقال ابو حنيفه الحقيقة اولي لكونه حقيقة وقال ابو يوسف المجاز اولي لكونه غالبا قال القرافي في شرح التنقيح وهو الحق لان الظهور هو المكلف به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم انهما يستويان فلا ينصرف لاحدهما الا بالنيه لان كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه واسقطه صاحب الحاصل وجزم به الامام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال انه حقيقة في اللغه في ازالة القيد سوا كان عن نكاح او ملك يمين او غيرهما ثم اختص في العرف بازالة قيد النكاح فلاجل ذلك اذا قال الرجل لامته انت طالق لا تعتق الا بالنيه ثم قال فان قيل فيلزم ان لا ينصرف الي المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح الا بالنيه وليس كذلك قال فالجواب انه انما لم يحتج الي النيه لانا ان حملناه علي المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح فلا كلام وان حمل علي الحقيقة المرجوحه وهو ازالة مسمي القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح ايضا لحصول مسمي القيد فيه فلا جرم ان احد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج الي النيه بخلاف الطرف الاخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق ولم يذكرهما في المحصول ولا في المنتخب وها هنا امور مهمة احدها انه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفيه في كتبهم فان مرجع هذه المسله اليهم ونقله ونقله عنهم القرافي ايضا فقالوا

المجاز له اقسام احدها ان يكون مرجوحا لا يفهم الا بقرينة كالاسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح الثاني ان يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق ابو حنيفه وابو يوسف علي تقديم الحقيقة ولا خلاف ايضا نحو النكاح فانه يطلق علي العقد والوطي اطلاقا متساويا مع انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وجعله ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة وفي المسله السابعه من الباب التاسع وجزم بالتساوي الثالث ان يكون راجحا والحقيقة مماته لا تراد في العرف فقد اتفقا علي تقديم المجاز لانه اما حقيقة شرعيه كالصلاة او عرفيه كالدابه ولا خلاف في تقديمهما علي الحقيقة اللغويه مثاله حلف لا ياكل من هذه النخله فانه يحنث بثمرها لا بخشبها وان كان هو الحقيقة لانها قد اميتت الرابع ان يكون راجحا والحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف كما لو قال والله لاشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بعينه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لان كثيرا من الرعا وغيرهم يكرع بعينه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف ان يكون المجاز راجحا علي الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الي الذهن عند الاطلاق كالمنقول الشرعي والعرفي وورد اللفظ من غير الشرع وغير العرف فاما اذا ورد من احدهما فانه يحمل علي ما وضعه له الامر الثاني ان الحكم بالتساوي الموجب للتوقف علي القرينة مطلقا لا يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة كالراويه فان كان فردا منه فلا فانه اذا قال القايل مثلا ليس في الدار دابه فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ علي المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام او علي نفي الحقيقة وهو مطلق ما دب فينتفي الحمار ايضا لانه يلزم من نفي الاعم نفي الاخص فصار الكلام دالا علي نفي المجاز الراجح علي كل تقدير فلا يتوقف علي القرينة اما الحقيقة المرجوحه فهي منتفيه علي تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا علي ثبوت الحقيقة المرجوحه فاذا قال في الدار دابه فان حملناه علي الحقيقة المرجوحه فلا كلام او المجاز الراجح ثبت ايضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واما المجاز فثابت علي تقدير دون تقدير فيتوقف علي القرينة فصارت الصور خمسه ثلاثة تتوقف علي القرينة واثنان لا يتوقفان الامر الثالث ان التمثيل بالطلاق فيه نظر لانه صار حقيقة عرفيه عامه في حل قيد النكاح وهي مقدمه

علي اللغويه كما سياتي ولا ذكر المسله في كلام الامدي ولا في كلام ابن الحاجب **قال** السادسه يعدل الي المجاز لثقل الحقيقة كالخنفقيق للداهيه او لحقارة معناه كقضا الحاجه او لبلاغة لفظ المجاز او عظمه في معناه كالمجلس او زياده بيان كالاسد السابعه اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع الاول والاعلام وقد يكون حقيقة ومجازا باصطلاحين كالدابه الثامنه علامة الحقيقة سبق الفهم والعرا عن القرينة وعلامة المجاز الاطلاق علي المستحيل مثل واسال القريه والاعمال في المنسي كالدابه للحمار **اقول** المسله السادسه في سبب العدول عن الحقيقة الي المجاز وهو اما ان يكون بسبب لفظ الحقيقة او معناها او بسبب لفظ المجاز او معناه فالاول ان يكون لفظ الحقيقة ثقيلا علي اللسان كالخنفقيق قال الجوهري وهو الداهيه ثم ذكر اعني الجوهري في الكلام علي الداهيه ان الداهيه هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال ايضا وهو الجيد الراي اذا تقرر هذا فلك ان تعدل عن هذا اللفظ لثقله الي لفظ اخر بينه وبين المصيبه علاقة كالموت مثلا فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين ان المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيق الي الداهيه وهو غلط فان موضع الخنفقيق لغة هو الداهيه كما نقلناه عن الجوهري واما الثاني فهو ان يكون معناها حقيرا كقول السايل لسلمان الفارسي علمكم نبيكم كل شي حتى الخراة بكسر الخا المعجمه علي وزن الرساله فقال له سلمان اجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيرا عدل عنها الي التعبير بالغايط الذي هو اسم للمكان المطمئن اي المنخفض وبقضا الحاجه ايضا الذي هو عام في كل شي وظن جمع من الشارحين ان الغايط هو الحقيقة فعدل عنه الي قضا الحاجه وهو غلط فاحش او قد تبعهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط في اختصاره لكلام المحصول واما الثالث فهو ان يحصل باستعمال لفظ المجاز شي من انواع البديع والبلاغه كالمجانسه والمقابله والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغه بما يرجع حاصله الي كونه اقوي وابلغ في المعني من الحقيقي وليس كذلك فان القوه قسم اخر سياتي واما الرابع فهو ان يكون في المجاز عظمه اي تعظيم كقولك سلام علي المجلس العالي فان فيه تعظيما بخلاف المخاطبه كقولك سلام عليك او يكون فيه زياده بيان اي يكون فيه تقويه لما يريده المتكلم كما قاله في المحصول كقولك رايت اسدا فان فيه من المبالغه ما ليس في قولك رايت انسانا يشبه الاسد في الشجاعه ولا ذكر

لهذه المسئله في المنتخب ولا في كتب الامدي وبن الحاجب المسئله السابعه اللفظ قد لا يكون حقيقه
ولا مجازا وذلك في شيئين ذكرهما الامدي والامام احدهما وعليه اقتصر بن الحاجب اذا وضع الواضع
لفظا لمعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم لك في حد الحقيقه والمجاز ان كلا منهما هو اللفظ المستعمل
فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقه ولا مجازا واهمل المصنف هذا القيد ولا بد منه وقيد تبعا للامام
بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقه لكن الوضع الحقيقي
سابق على الوضع المجازي ووجه الاحتراز ان المراد من كون المجاز موضوعا ان استعماله يتوقف
على اعتبار العرب لتلك العلاقه الحاصله في ذلك المجاز اما باستعمالهم له او لمثله واما بتنصيصهم
عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول بان الوضع ليس بحقيقه ولا مجاز
فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثاني الاعلام كعمرو واسد وغيرهما فلا يكون
حقيقه لانها ليست بوضع واضع اللغه ولانها مستعمله في غير موضعها الاصلي ولا مجازا لانها
مستعمله لغير علاقه وهذا الكلام ضعيف اما الاول فان العرب قد وضعت اعلاما كثيره واما
الثاني فانه انما ياتي اذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقوله وقد خالفه الجمهور
وقالوا انها تنقسم الى منقوله ومرتجل سلمنا لكن ينبغي ان يكون حقيقه عرفيه خاصه واما
الثالث فقد تقدم منعه في المسئله الرابعه **قوله** وقد يكون اي قد يكون اللفظ الواحد
بالنسبه الى المعنى الواحد حقيقه ومجازا لكن باصطلاحين كاطلاق الدابه على الانسان مثلا
فانه حقيقه لغويه مجاز عرفي وقد علمت من هذا ومما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبه الى المعنى
الواحد قد يكون حقيقه فقط او مجازا فقط او حقيقه ومجازا او لا حقيقه ولا مجازا المسئله
الثامنه في علامه كون اللفظ حقيقه في المعنى المستعمل فيه وهو امران احدهما سبقه الى الفهم
جماعه من اهل اللغه بدون قرينه لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه
دون غيره وقد اهمل المصنف التقييد بالقرينه مع ان الامام واتباعه ذكروه ولا بد منه
ليخرج قولك رايت اسدا يرمي بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك اذا تجرد عن القرينه لا
لا يسبق الى الفهم منه شي مع انه حقيقه في كل من افراده قلنا العلامه تستلزم الاطراد
لا الانعكاس الثاني تعريه اللفظ عن القرينه فاذا سمعنا اهل اللغه يعبرون عن المعنى الواحد

بلفظين لكن احدهما لا يستعملونه الا بقرينه فيكون الاخر حقيقه لان حذف القرينه دليل على
استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم واما المجاز فله ايضا علامتان احداهما اطلاق الشي على ما
يستحيل منه لان الاستحاله تقتضي انه غير موضوع له فيكون مجازا لقوله تعالى واسئل القريه الثانيه ٨٢
اعمال اللفظ في المنسي بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى له افراد فنزل اهل العرف استعماله في بعض
تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم يستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسي فيكون
مجازا اي عرفيا كما قاله الامام مثاله الدابه فانها موضوعه في اللغه لكل ما دب كالفرس والحمار وغيرهما
فنزل اهل بلاد العراق استعمالها في الحمار بحيث صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز عندهم واما
اطلاقها على غير المنسي فقد اطلقوا بانه مجاز لغوي لان قصرها على الحمار بارض مصر والفرس
بارض العراق وضع اخر ولقايل ان يقول ان استعملها المتكلم ملاحظا للوضع الاول كان حقيقه
والا كان مجازا فان الوضع الثاني لا يخرج الاول عما وضع له وقد نقل الامام علامات اخرى للحقيقه
والمجاز وضعفها فلذلك تركها المصنف **قال الفصل السابع** في تعارض ما يخل بالفهم
وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشره اوجه الاول النقل اولى
من الاشتراك لافراده في الحالين كالزكاه الثاني المجاز اولى منه لكثرته واعمال اللفظ مع القرينه
ودونها كالنكاح الثالث الاضمار خير لان احتياجه الى القرينه في صوره واحتياج الاشتراك اليها
في الصورتين مثل واسئل القريه الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما سياتي مثل ولا تنكحوا ما نكح اباوكم
فانه مشترك او مختص بالعقد وخص عنه الفاسد الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه
نسخ الاول كالصلاه السادس الاضمار خير لانه مثل المجاز لقوله تعالى وحرم الربوا فان الاخذ مضمر
والربا نقل الى العقد السابع التخصيص اولى لما تقدم مثل احل الله البيع فانه المبادله مطلقا وخص
عنه الفاسد او نقل الى المستجمع لشرايط الصحه الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوايهما في
القرينه مثل هذا ابني التاسع التخصيص خير لان الباقي متعين والمجاز ربما لا يتعين مثل
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد التلفظ وخص النسيان او الذبح العاشر التخصيص خير
من الاضمار لما مر مثل ولكم في القصاص حياه تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه لا يبطل والاشتراك
بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين **اقول** الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم

يحصل من احتمالات خمسه وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا انتفى احتمال
الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد
باللفظ ما وضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند
ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الامام ان هذه الاحتمالات انما تخل باليقين لا بالظن وقد نص هو على
ان الادله السمعيه لا تفيد اليقين الا بعد شروط عشره وهي هذه الخمسه وانتفا النسخ والتقديم
والتاخير وتغيير الاعراب والتصريف والمعارض العقلي فبطل كون الخلل منحصرا في الخمسه التي ذكرها
وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز المقابل للحقيقه بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار
ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثلاثه مجاز ايضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر
التعارض بين الاشتراك والمجاز وانما افرد هذه الثلاثه للشرع وقوعها او لقوتها حتى اختلف في بعضها
وهو التخصيص هل هو سالب للاطلاق الحقيقي ام لا كما سياتي واعلم ان التعارض بين الاحتمالات
الخمسه المذكوره في الكتاب تقع على عشره اوجه وضابط ان تاخذ كل واحد مع ما بعده فالاشتراك
تعارض الاربعه الباقيه والنقل تعارض الثلاثه الباقيه واما معارضته للاشتراك فقد تقدمت
فهذه سبعه اوجه والمجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت
فهذه تسعه والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته الثلاثه المتقدمه تقدمت فهذه عشره
اوجه ولم يتعرض الامام واتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك واذا اردت معرفه الاولى
من هذه الخمسه عند التعارض من غير تكلف البته فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبه الى ما
بعده راجح على ما قبله الا الاضمار والمجاز فهما سيان فاذا استحضرت هذه الخمسه كما رتبها المصنف
اتيت بالجواب سريعا وهي دقيقه غفلوا عنها **الاول** النقل اولى من الاشتراك لان المنقول مدلوله
مفرد في الحالين اي قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي
واما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به بخلاف
المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل به الا بقرينه عند من لا يحمله على
المجموع مثاله لفظ الزكاه يحتمل ان يكون مشتركا بين النما وبين القدر المخرج شرعا فالنقل اولى
لما قلناه الثاني المجاز اولى من الاشتراك لوجهين احدهما ان المجاز اكثر من الاشتراك بالاستقرا

حتى بالغ بن جني وقال اكثر اللغات مجاز والاكثر تفيد الظن في محل الشك الثاني ان فيه اعمالا
للفظ دايما لانه ان كان معه قرينه تدل على اراده المجاز اعملناه فيه والا اعملناه في الحقيقه بخلاف
المشترك فانه لا بد في اعماله من القرينه مثاله النكاح يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والوطي ٨٣
وان يكون حقيقه في احدهما مجازا في الاخر فيكون المجاز اولى لما قلناه **الثالث** الاضمار اولى من
الاشتراك لانه لا يحتاج الى القرينه الا في صوره واحده وهي حيث لا يمكن اجرا اللفظ على ظاهره
فحينيذ لا بد من قرينه تعين المراد واما اذا اجري على ظاهره فلا يحتاج الى قرينه بخلاف المشترك
فانه مفتقر الى القرينه في جميع صوره مثاله قوله تعالى واسئل القريه فيحتمل ان يكون لفظ القريه
مشتركا بين الاهل والابنيه وان يكون حقيقه في الابنيه فقط ولكن اضمر الاهل فالاضمار اولى
لما قلناه **الرابع** التخصيص اولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز كما سياتي والمجاز خير
من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفي على انه لا يحل له نكاح امراه زنا بها
ابوه بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم بنا على ان المراد بالنكاح هنا هو الوطي فيقول الشافعي
يلزمك الاشتراك لانه قد تقرر ان النكاح حقيقه في العقد كما في قوله تعالى وانكحوا الايامى
منكم فينبغي حمله هنا عليه فرارا من ذلك فيقول الحنفي وانت ايضا يلزمك التخصيص لان العقد
الفاسد لا يقتضي التحريم فيقول الشافعي التخصيص اولى لما قلناه **الخامس** المجاز اولى من النقل
لان النقل يستلزم نسخ المعنى الاول بخلاف المجاز مثاله الصلاه فان المعتزله يدعون نقلها من
الدعا الى الافعال الخاصه والامام واتباعه يقولون ان استعمالها فيه بطريق المجاز فيكون المجاز
اولى لما قلناه **السادس** الاضمار اولى من النقل لان الاضمار والمجاز متساويان كما سياتي والمجاز خير
من النقل لما عرفت والمساوي للخير خير مثاله قوله تعالى وحرم الربا فالايه لا بد فيها من تاويل لان
الربا هو الزياده ونفس الزياده لا توصف بحل ولا حرمه فقالت الحنفيه التقدير اخذ الربا اي
اخذ الزياده فاذا توافقا على اسقاطها صح العقد وقال الشافعي الربا نقل الى العقد المشتمل على
الزياده لقرينه قوله تعالى واحل الله البيع فيكون المنهي عنه هو نفس العقد فيفسد سوا اتفقا
على حط الزياده ام لا **السابع** التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز كما سياتي والمجاز
خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى واحل الله البيع فان الشافعي يقول المراد

بالبيع هو البيع اللغوي وهو مبادله الشي بالشي مطلقا ولكن الايه خصت باشيا ورد النهي عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الادميات مثلا مالم يثبت تخصيصه ويقول الحنفي نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي الي المستجمع لشرايط الصحه فليس باقيا علي عمومه حتى نستدل به علي كل مبادله فيقول له الشافعي التخصيص اولي وهذه الايه للشافعي فيها خمسه اقوال كذا في الاحتمالان قولان من جملتها الثامن الاضمار خير من المجاز اي فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح احدهما الا بدليل لاستوايهما في الاحتياج الي القرينه وفي احتمال خفا يتهما وذلك لان كلا منهما يحتاج الي القرينه بمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفا في تعيين المضمر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستويا هذا ما جزم به الامام في المحصول والمنتخب وجزم في المعالم بان المجاز اولي لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك في تعليل المسله العاشره انهما سيان مثاله اذا قال السيد لعبده الاصغر منه سنا هذا ابني فيحتمل ان يكون قد عبر بالبنوه عن العتق فيحكم بعتقه ويحتمل ان يكون فيه اضمار تقديره مثل ابني اي في الحنو او في غيره فلا يعتق والمسله فيها اختلاف في مذهبنا والمختار انه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقي بعد التخصيص متعين لان العام يدل علي جميع الافراد فاذا اخرج البعض بدليل بقيت دلالته علي الباقي من غير تامل واما المجاز فربما لا يتعين لان اللفظ وضع ليدل علي المعنى الحقيقي فاذا انتفى بقرينه اقتضى صرف اللفظ الي المجاز الي نوع تامل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال ابي حنيفه علي ان الذابح اذا ترك التسميه عمدا لا تحل ذبيحته لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي لا ما كلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناسي تحل ذبيحته فيقول الشافعي المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا تقارنه التسميه فيكون نهيا عن اكل غير المذبوح او يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما اهل به لغير الله لملازمته ترك التسميه العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه قد مر ان التخصيص خير من المجاز وان المجاز والاضمار متساويان والخير من المتساوي خير مثاله قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فقال بعضهم الخطاب مع الورثه لانهم اذا اقتصوا فقد سلموا وحيوا فمعنى شرهذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتلين لان الجاني اذا اقتص منه فقد انجي اسمه

فيه

يبقى حياه حياه معنويه فعلى هذين الوجهين لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينيذ فيحتمل ان يكون فيه اضمار وتقديره ولكم في مشروعية القصاص حياه لان الشخص اذا علم انه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل ان ٨٤
لا يقدر شي ويكون القصاص نفسه فيه الحياه اما الحقيقه ولكن لغير الجاني للمعنى الذي قلناه وهو الانكفاف او المعنويه ولكن الجاني بخصوصه لانه قد سلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار لكن فيه تخصيص واعلم ان الامدي وابن الحاجب لم يتعرضا الا للاشتراك مع المجاز فقط واهملا التسعه الباقيه قوله تنبيه الي اخره اعلم ان التخصيص الذي سبق ترجيحه علي الاشتراك هو التخصيص في الاعيان اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فان الاشتراك خير منه وحينيذ فيكون المجاز خيرا منه بطريق الاولي وذلك ان الاشتراك ليس فيه ابطال بل يقتضي التوقف الي القرينه والنسخ يكون مبطلا والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لان العلم يطلق علي شخص مخصوص ص
فان المراد انما هو العلم الشخصي لا الجنسي والمعنى يصدق علي اشخاص كثيره فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين اقل فكان اولى مثاله ان يقول شخص رايت الاسودين فحمله علي شخصين كل منهما اسمه الاسود اولى من حمله علي شخص اسمه الاسود والاخر لونه اسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاخلال فيه بقوله وهو عايد علي الاشتراك بين علم ومعنى ومثاله الاسودين ايضا فحمله علي العلم والمعنى اولى من شخصين لونهما اسود ولقايل ان يقول المشترك لابد ان يكون حقيقه في افراده والعلم ليس بحقيقه ولا مجاز كما سبق قال الفصل الثامن في تفسير حروف تحتاج اليها وفيه مسايل الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاه ولانها استعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجا زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنيه وهما لا يوجبان الترتيب قيل انكر عليه السلام ومن عصاهما فقد غوى للقايل ومن عصى الله ورسوله قلنا ذلك لان الافراد بالذكر اشد تعظيما قيل لو قال لغير الممسوسه انت طالق وطالق طلقت واحده بخلاف ما لو قال انت طالق طلقتين قلنا الانشاات مترتبه بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطالق اقول عقد هذا الفصل لتفسير الحروف التي تمس الحاجه في الفقه الي معرفتها لوقوعها في ادلته وذكر فيه ست مسايل الاولى في حكم الواو وفيها ثلاث مذاهب

حكاها في البرهان احدها انها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن اصحاب الشافعي والثاني انها للمعيه قال واليه ذهبت الحنفيه والمختار انها لمطلق الجمع اي لا تدل علي ترتيب ولا معيه وقيدها الامام بالواو العاطفه ليحترز عن واو مع نحو جا البرد والطيالسه وواو الحال نحو جا زيد والشمس طالعه فانهما يدلان علي المعيه واهمله المصنف وايضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لانا نفرق بالضروره بين الماهيه بلا قيد والماهيه المقيده ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى اي جمع كان سوا مرتبا او غير مرتب كمطلق الماء والماء المطلق واستدل المصنف علي انها لمطلق الجمع بامور احدها اجماع النحاه قال السيرافي في شرحه والسهيلي والفارسي اجمع عليه نحاة البصره والكوفه وليس الامر كما قالوا فقد ذهب جماعه الي انها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو الزاهد الثاني انها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيان احدهما المفاعله كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعله تقتضي وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح ان يقول تقاتل زيد ثم عمرو والاصل في الاستعمال الحقيقه فيكون حقيقه في غير الترتيب وحينيذ فلا يكون حقيقه في الترتيب ايضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فانه نفى الترتيب فقط ولم ينف المعيه الثاني التصريح بالتقدم كقولنا جا زيد وعمرو قبله ولك ان تقول انها مستعمله هنا في غير موضعها مجازا جمعا بين الادله الدليل الثالث قال اهل اللغه واو العطف في الاسما المختلفه كوا والجمع والف التثنيه في الاسما المتماثله فانهم لما لم يمكنوا من جمع المختلفه اتوا بالواو ولا شك ان التثنيه والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا الدليل ينفي المعيه ايضا قوله قيل الخ اي استدل من قال انها للترتيب بوجهين الاول ما رواه مسلم ان خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاه والسلام بيس الخطيب انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه ان الانكار انما هو لان افراد اسم الله تعالى بالذكر اشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصيه الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفا الترتيب دليل لنا عليهم فان قيل قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يومن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم فيه انه

حج

جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وايضا فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جمله واحده فايقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل في اللغه بخلاف كلام الخطيب فانه جملتان الدليل الثاني ٨٥
اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق طلقت طلقه واحده علي الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع ت
لكان كقوله انت طالق طلقتين وجوابه ان قوله وطالق معطوف علي الانشا فيكون انشا اخر والانشا تقع معانيها مترتبه ترتيب الفاظها لان معانيها مقارنه لالفاظها فيكون قوله وطالق انشا لايقاع طلقه اخرى في وقت لا يقبل الطلاق فانها بانت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير لطالق وليس بانشا قال الثانيه الفا للتعقيب اجماعا ولهذا ربط بها الجزا اذا لم يكن فعلا وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز الثالثه في للظرفيه ولو تقديرا مثل ولاصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيها للسببيه الرابعه من لابتدا الغايه وللتبعيض والتبيين وهي حقيقه في التبيين دفعا للاشتراك اقول المسله الثانيه الفا للتعقيب اي تدل علي وقوع الثاني عقيب الاول بغير مهله لكن في كل شي بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة افاد التعقيب علي ما يمكن واستدل المصنف عليه بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفرا الي ان ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب الجرمي الي انها ان دخلت علي الاماكن او المطر فلا ترتيب تقول نزلنا نجدا فتهامه ونزل المطر نجدا فتهامه وان كانت تهامه في هذا سابقه قوله ولهذا اي ولاجل كونها للتعقيب ربط بها الجزا اي وجوبا اذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو قايم فان الجزا يجب ان يوجد عقيب الشرط فلو لم تكن الفا مناسبه لهذا المعنى مفيده للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل لا يجوز وانما قيده بغير الفعل لان الفعل ان كان ماضيا لا يجوز دخولها عليه لجواز قام زيد قام عمرو وان كان مضارعا جاز لكنه لا يجب نحو ان قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره نظرا لكثرة ذكره محله كتب النحو وهذا الذي ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد يكون الفايده هو الدلاله علي ان الثاني جزء عن الاول ومسبب عنه وكونه جزءا دليل علي التاخير والتعقيب ولاجل هذا لم يجعله المصنف دليلا كما جعله الامام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقويه وهو من محاسن كلامه ثم شرع المصنف في الجواب عن دليل مقدر وهو استدلال الخصم علي انها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا

فيسحتكم فان الامر في الدنيا والسحت وهو الاستيصال انما هو في الاخره وهذا يحتمل ان يكون دليلا
مستقلا وان يكون نقضا لما قررناه وجوابه ان الاستيصال لما كان يقطع بوقوعه جزا للمفتري جعل
كالواقع عقيب الافترا مجازا ولا شك ان المجاز خير من الاشتراك المسله الثالثه في تدل علي
الظرفيه اي تجعل ما دخلت عليه ظرفا لما قبلها اما تحقيقا نحو جلست في المسجد او تقديرا لقوله تعالي
ولاصلبنكم في جذوع النخل فانه لما كان المصلوب متمكنا علي الجذع كتمكن الشي في المكان عبر عنه بفي وهذا
مذهب سيبويه والجمهور وذهب الكوفيون والقتبي وبن مالك الي انها تاتي بمعني علي فيكون التقدير
ولاصلبنكم علي وظاهر كلام المصنف تبعا للامام ان في حقيقه في الظرفيه الحقيقيه والتقديريه بان
تكون متواطاه او مشككه او مشتركه ومقتضي كلام النحويين والاصوليين ان استعمالها في الظرفيه
التقديريه علي سبيل المجاز ومن الفقها من قال انها قد ترد للسببيه واختاره من النحاه بن مالك فقط
لقوله تعالي لمسكم فيما افضتم اي بسبب وقوله تعالي لمسكم فيما اخذتم وقوله عليه الصلاه والسلام
ان امراه دخلت النار في هره وقوله في النفس المومنه مايه من الابل ولم يبينها المصنف قال الامام
لان المرجع فيه الي اهل اللغه ولم يذكره احد منهم واما ما استدلوا به فيمكن حمله علي الظرفيه التقديريه
مجازا المسله الرابعه لفظ من تكون لابتدا الغايه اي في المكان اتفاقا كقولك خرجت من البيت الي
المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وبن درستويه ومحمد بن مالك واختاره شيخنا
ابو حيان لكثره وروده نثرا ونظما كقوله تعالي من اول يوم وتكون ايضا لتبيين الجنس كقوله تعالي
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون ايضا للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم وتعرف بصلاحيه
اقامه البعض مقامها قال الامام والحق عندي انها للتبيين لوجوده في الجميع الاتري انها تثبت في هذه
الامثله مكان الخروج والمحسب والماخوذ منه فيكون حقيقه في القدر المشترك لانها ان كانت حقيقه
في كل واحد لزم الاشتراك او في البعض خاصه لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعا
للاشتراك والمجاز لكان اولي قال الخامسه البا تعدي اللازم وتجزي المتعدي لما نعلم
من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل ونقل انكاره عن بن جني ورد بانه شهاده نفي السادسه انما
للحصر لان ان للاثبات وما للنفي فيجب الجمع علي ما امكن وقد قال الاعشي وانما العزه للكاثر ه
والفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وعورض بقوله تعالي انما المومنون الذين اذا ذكر
الله سو

الله وجلت قلوبهم قلنا المراد الكاملون اقول هذه المسله تتضح بكلام المحصول فننقل كلامه
ثم ننزل كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول البا اذا دخلت علي فعل لازم فانها تكون للالصاق
نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالتعديه وليس كذلك فقد لا تكون للتعديه
كهذه الامثله وانما تكون للتعديه اذا كانت بمعني الهمزه في نقل الاسم من الفاعليه الي المفعوليه كقوله
تعالي ولو شا الله لذهب بسمعهم اي اذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم
يذكر سيبويه للبا معني غيره ويدخل فيه سته اقسام منها ما هو حقيقه ومنها ما هو مجاز كما هو
معروف في كتب النحو ثم قال وان دخلت علي فعل متعد كقوله تعالي وامسحوا برووسكم فتكون للتبعيض
خلافا للحنفيه وعبر المصنف عنه بتجزي المتعدي قال في المعالم لانها لا بد ان تفيد فايده زايده
صونا للكلام عن العبث وهذا ايضا غير مستقيم فقد تكون زايده للتوكيد كقوله تعالي تنبت بالدهن
اي تنبت الدهن وقوله ولا تلقوا بايديكم اي ايديكم وايضا مسح يتعدي الي مفعول بنفسه وهو
المزال عنه والي اخر بحرف الجر وهو المزيل والبا فيه للاستعانه فيكون تقدير الايه وامسحوا ايديكم
برووسكم وحاصل ما فيه ان اليد حينئذ ممسوحه والراس ماسحه وهو صحيح وايضا فجزم المصنف
بانها للتبعيض مناقض لما جزم به في المجمل والمبين كما ستعرفه ثم قال لانا نعلم بالضروره الفرق
بين مسحت المنديل ومسحت يدي بالمنديل فانه يعم في الاول ويبعض في الثاني وهو معني قول المصنف
لما نعلم من الفرق وهذا ايضا مردود فان الفرق بينهما كونها في الاول ممسوحه وفي الثاني
ماسحه لما قاله ثم قال وانكر بن جني ورودها للتبعيض وقال انه شي لا تعرفه اهل اللغه ثم رده
بانه شهاده علي نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه المصنف وهذا ايضا ممنوع فان الحاكم بعدم
اذا علم منه التفحص والتحقيق قبل منه النفي فيه ثم انه قد ذكر ما يناقض ذلك في المسله الثالثه فانه
قد رد كونها للسببيه لعدم ذكر اهل اللغه له الذي هو دون تصريحهم بنفيه نعم طريق الرد علي بن جني
بوروده في كلامهم فانه قد اشتهر قال الشاعر شربن بما البحر ثم ترفعت متي لجج خضر لهن نئيج
اي شربن من ما البحر وقال الاخر فلثمت فاها اخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ما الحشرج اي
من برد واثبته الكوفيون ونص عليه ايضا جماعه غيرهم منهم الاصمعي والقتبي والفارسي في
التذكره وقال به من المتاخرين بن مالك وهذه المسله تكلم الاصوليون فيها اعتقادا منهم ان

الشافعي انما اكتفي بمسح بعض الراس لاجل البا وليس كذلك بل اكتفي به لصدق الاسم كما ستعرفه في
المجمل والمبين المسله السادسه تقييد الحكم بانما نحو انما الشفعه فيما لم يقسم هل يفيد
حصر الاول في الثاني علي معني انه يفيد اثبات الشفعه في غير المقسوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان
صحح الامام واتباعه انها تفيد وعلي هذا فهل هو بالمنطوق او بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضي
كلام الامام واتباعه ومنهم المصنف انه بالمنطوق لانه استدل بان ان للاثبات وما للنفي كما سياتي
فافهم ذلك واختار الامدي انها لا تفيد الحصر بل تفيد تاكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله
شيخنا ابو حيان في شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيا استدل الاولون بامرين
احدهما وهو مركب من العقل والنقل ان كلمه ان لاثبات الشي وما لنفيه والاصل عدم التغيير بالتركيب
فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينيذ نقول لا جايز ان يجتمع النفي والاثبات علي شي واحد للزوم
التناقض ولا ان يكون النفي راجعا الي المذكور والاثبات للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتعين العكس
لانه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لان المعروف عند النحويين انما ليست نافيه بل زايده
كافه موطيه لدخول الفعل الثاني ان العرب الفصحا قد استعملوها في مواطن الحصر قال الاعشي ولست
بالاكثر منهم حصي وانما العزه للكاثر قال الجوهري معناه الشر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر علي علقمه
ولست بفتح التا كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق انا الزايد الحامي الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي قال الجوهري يقال ذمر الاسد اي زار وتذامر القوم اي حث بعضهم بعضا
علي الحرب وقولهم فلان حامي الذمار اي اذا ذمر وغضب حمي ثم قال ويقال الذمار ما وراء الرجل مما يجب عليه
ان يحميه اي من اهله وغيرهم ووجه الاستدلال ان المقصود لا يحصل الا بحصر العزه في الكاثر وحصر
الدفع فيه يدل علي انها للحصر قوله وعورض اي عورض ما ذكرناه بقوله تعالي انما المومنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم فانه لو افاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مومنا وليس كذلك وجوابه
ان المراد بالمومنين هم الكاملون في الايمان جمعا بين الادله فايده مراتب الحصر الاعلي الخلاف فيه
ياتي في بابه ومنها حصر المبتدا في الخبر نحو العالم زيد وصديقي زيد وفيه المذاهب الثلاثه المذكوره في
انما ومنها تقديم المعمول علي ما قاله الزمخشري وجماعه نحو اياك نعبد قال الفصل التاسع
في كيفيه الاستدلال بالالفاظ وفيه مسايل الاولي لا يخاطبنا الله عز وجل بالمهمل لانه هذيان احتجت
الحشويه

الحشويه باوايل السور قلنا اسماوها وبان الوقف علي قوله تعالي وما يعلم تاويله الا الله واجب والا
لاختص المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحق ويعقوب نافله وبقوله تعالي كانه
روس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح الثانيه لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ
بالنسبه اليه مهمل قالت المرجيه نفيد اجماعا قلنا حينيذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالي اقول
الاستدلال بالالفاظ يتوقف علي معرفه كيفيه الاستدلال من كونه بطريق المنطوق او المفهوم فلذلك
عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسايل ثم ان بيان ذلك يتوقف علي انه تعالي
لا يجوز ان يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لانه لو كان جايزا لتعذر الاستدلال بالالفاظ علي
الاحكام فبداها لكونها كالمقدمه المسله الاولي لا يجوز ان يخاطبنا الله تعالي بالمهمل لانه هذيان وهو
نقص والنقص علي الله تعالي محال وعباره المحصول لا يجوز ان يتكلم بشي ولا يعني به شيا وهو
قريب من عباره المصنف وعباره المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفايده قد
لا يكون لاهماله بل لعدم فهمنا وقد صرح بن برهان بجواز هذا فقال يجوز ان يشتمل كلام الله تعالي
علي ما لا نفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول
واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به ايضا عبد الجبار في المعتمد وابو الحسين في شرحه له
واستدلا للخصم بان فايدته التعبد بتلاوته قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم
الله تعالي قال الاصفهاني في شرحه له لا اعلم احدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشي نقصا في حق
الله تعالي ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جايز علي الانبيا قوله احتجت
الحشويه اي علي جوازه بثلاثه اوجه الاول وروده في القران في اوايل كثير من السور نحو الم والمص
وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها علي اقوال كثيره والحق فيها انها اسما للسور الثاني
قوله تعالي وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به الايه وجه الدلاله انه يجب
الوقف علي قوله الا الله وحينيذ فيكون الراسخون مبتدا ويقولون خبرا عنه واذا وجب الوقف
عليه ثبت ان في القران شيا لا يعلم تاويله الا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعي وانما قلنا يجب
الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينيذ يتعين ان يكون قوله يقولون جمله
حاليه اي قايلين ولا يجوز ان يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفي هذا

يتعين ما قلناه وهذا الدليل لا يطابق دعوي المصنف لانه يقتضي ان الخلاف في الخطاب بلفظ له معني لا يفهمه ودعواه اولا في المهمل واجاب المصنف انه انما منع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تتم قرينه تدل عليها اما اذا قامت قرينه تدفع اللبس فلا باس لقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافله فان نافله حال من يعقوب خاصه لان النافله ولد الولد ولا لحن فيه لذلك لان العقل قاض بان الله تعالى لا تقول امنا به المالك قوله تعالى طلعها كانه روس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد ان لو علمنا روس الشياطين ونحن لا نعلمها والجواب انه معلوم للعرب فانه مثل في الاستقباح متداول بينهم لاجل انهم يجعلونه قبيحا وهذا ايضا لا يطابق الدعوي لما تقدم **فايده** اختلف في الحشويه فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمه والجسم محشو والمشهور انه بفتحها نسبه الي الحشا لانهم كانوا يجلسون امام امام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هاولا الي حشا الحلقه اي جانبها والجانب يسمي حشا ومنه الاحشا لجوانب البطن المسله يجوز ان يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره اذا كان هناك قرينه يحصل بها البيان كايات التشبيه ولا يجوز ان يعني خلاف الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبه الي ذلك المعني المراد مهمل لعدم استعماله به والخلاف فيه مع المرجيه فانهم يقولون انه تعالى لا يعاقب احدا من المسلمين ولا يضر مع الايمان معصيه كما لا ينفع مع الكفر طاعه قالوا واما الايات والاخبار الداله علي العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد منها التخويف وفايده الاحجام عن المعاصي واجاب المصنف بالمعارضه وهو ان فتح هذا الباب يرتفع الوقوف عن اقوال الله تعالى واقوال رسوله اما من خطاب الا ويحتمل ان يراد به غير ظاهره وايضا فالاحجام انما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسله معرفتها تتوقف علي معرفه مذهب المرجيه ومعرفه استدلالهم وقد اشار اليه المصنف اشاره بعيده وتفصيله ما قلناه واما الاوامر والنواهي فلا خلاف فيهما كما قاله الاصفهاني شارح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسله ولا التي قبلها والمرجيه كما قال الجوهري مشتقه من الارجا وهو التاخير قال تعالى ارجه واخاه اي اخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل ارجوها اي اخروها وادحضوها **قال** الثالثه الخطاب اما ان يدل علي الحكم بمنطوقه فيحمل علي الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي او بمفهومه وهو اما ان لزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا او شرعا مثل ارم عنك واعتق عبدك عني ويسمي اقتضا او مركب موافق وهو فحوي كدلاله

تحريم التافيف علي تحريم الضرب وجواز المباشره الي الصبح علي جواز الصوم جنبا او مخالف كلزوم نفي الحكم
٣٠ عما عدا المذكور ويسمي دليل الخطاب **اقول** المسله الثالثه في كيفيه دلاله الخطاب علي الحكم ونقد
بعض المدلولات علي البعض اعلم ان الدلاله قد تكون بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق
٨٨ هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كما سياتي بيانه الاول
ان يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمي بالدلاله اللفظيه فيحمل اولا علي الحقيقه الشرعيه لان النبي صلي الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فان لم يكن له حقيقه شرعيه او كان ولم يمكن الحمل عليها حمل علي الحقيقه العرفيه الموجوده في عهده عليه الصلاه والسلام لانه المتبادر الي الفهم فان تعذر حمل علي الحقيقه اللغويه وهذا اذا كثر استعمال الشرع العرفي بحيث صار يسبق احدها دون اللغوي فان لم يكن فانه يكون مشتركا لا يترجح الا بقرينه قاله في المحصول ولقايل ان يقول من القواعد المشهوره عند الفقها ان ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغه يرجع فيه الي العرف وهذا يقتضي تاخير العرف عن اللغه فهل هو مخالف لكلام الاصوليين او ليسا متواردين علي محل واحد فيه نظر يحتاج الي تامل وذكر الامدي في تعارض الحقيقه الشرعيه واللغويه مذاهب احدها هذا وصححه ابن الحاجب والثاني يكون مجملا والثالث قاله الغزالي ان ورد في الاثبات حمل علي الشرعي لقوله عليه الصلاه والسلام اني اذن اصوم فانه اذا حمل علي الشرعي دل علي صحه الصوم بنيه من النهار وان ورد في النهي كان مجملا لنهيه عليه السلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل علي الشرعي دل علي صحته لاستحاله النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل علي اللغوي قال الامدي والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل علي الشرعي لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد في النهي حمل علي اللغوي لما قلناه من ان حمله علي الشرعي يستلزم صحه بيع الخمر ونحوه ولا قايل به وما ذكره من ان النهي يستلزم الصحه قد اختاره بعد ذلك وضعفنا قايله فان تعذرت الحقايق الثلاث حمل علي المعني المجازي صونا للكلام عن الاهمال وكون الترتيب في مجازات هذه الحقايق كالترتيب المذكور في الحقايق الثاني ان يدل الخطاب علي الحكم بمفهومه وهو المسمي بالدلاله المعنويه والدلاله الالتزاميه فتاره يكون اللازم مستفادا من معاني الالفاظ المفرده وذلك بان يكون شرطا للمعني المدلول عليه بالمطابقه وتاره يكون مستفادا من التركيب وذلك بان لا يكون شرطا للمعني المطابقي بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله ارم فانه يستلزم الامر بتحصيل القوس والمرمي لان العقل يحيل

الرمي دونهما وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عني فانه يستلزم سوال تمليكه حتي اذا اعتقه يكون داخلا في ملكه لان العتق شرعا لا يكون الا في مملوك وقد مثل في المحصول بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمي الاقتضا اي الخطاب يقتضيه واما اللازم عن المركب فهو علي قسمين احدها احدهما ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب والسلب ويسمي فحوي الخطاب اي معناه كما قال الجوهري قال وهو ما يفهم ويقصد ويسمي تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقه لقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل ايضا علي تحريم الضرب من باب الاولي فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لان مجرد التافيف لا يدل علي تحريم الضرب ولا علي اباحته بخلاف مجموع الكلام فانه يتوقف علي المفرد وكقوله تعالى احل لكم ليله الصيام الي اخر الايه فانه يدل بمنطوقه علي جواز المباشره الي الصبح ويلزم منه صحه الصوم جنبا لان من باشر وهو ما بين الفجر الي الغسل اذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثني علي جواز المباشره ومثل المصنف بمثالين اشاره الي معنيين احدهما ان مفهوم الموافقه قد يكون اولي بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون مساويا كالمثال الثاني خلافا لابن الحاجب في اشتراطه الاولويه الثاني ما قاله الامام في المحصول وهو ان اللازم قد يكون من مكملات المعني المنطوق كما في المثال الاول وقد لا يكون كالثاني ثم قال والتمثيل بالتافيف مبني علي ان تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلي هذا فتمثيل المصنف مناقض لما صححه في كتاب القياس فافهمه وقد جعل ابن الحاجب دلاله الاقتضا وجواز المباشره الي الصبح من دلاله المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الامدي من المنطوق ولا من المفهوم بل قسما لهما وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشي القسم الثاني ان يكون مخالفا للمنطوق ويسمي دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفه وذلك كمفهوم الصفه ومفهوم الشرط ومفهوم الغايه ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسله الا الغايه فانه اخرها الي التخصيص واهمل التصريح هنا بامور بعضها ياتي في كلامه وبعضها اذكره ان شا الله تعالى **قال** الرابعه تعليق الحكم بالاسم لا يدل علي نفيه عن غيره والا لما جاز القياس خلافا لابي بكر الدقاق وباحدي صفتي الذات مثل في سايمه الغنم الزكاه يدل ما لم يظهر للتخصيص فايده اخري خلافا لابي حنيفه وابن سريج وامام الحرمين والغزالي لنا انه المتبادر من قوله عليه الصلاه والسلام مطل الغني ظلم ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر وان ظاهر التخصيص يستدعي فايده وتخصيص الحكم فايده

ويقرها المصنف بالاصل فنقيس وان الترتيب يشعر بالعليه كما ستعرفه والاصل نفي عله اخري فينتفي بانتفايها قيل لو دل لدل اما مطابقه او التزاما قلنا دل التزاما لما ثبت ان الترتيب يدل علي العليه وانتفا العله
٨٩ يستلزم انتفا معلولها المتساوي قيل ولا تقتلوا اولادكم خشيه املاق ليس كذلك قلنا غير المدعي **اقول** شرع المصنف في ذكر تقاسيم المخالفه فبدا بمفهوم اللقب فيقول تعليق اي طلبا كان او خبرا بالاسم اي وما في معناه كاللقب والكنيه لا يدل علي نفيه عن غيره لقول القايل زيد قايم فانه لا يدل علي نفي القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والامدي واتباعهما ونقله امام الحرمين في البرهان عن نص الشافعي واحتج المصنف بانه لو دل علي نفيه عن غيره لانسد باب القياس وبيانه ان تحريم الربا مثلا في القمح يدل علي هذا التقدير علي اباحته في كل ما عداه مطعوما كان او غيره فلا يقاس الحمص عليه لان القياس علي خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لامرين احدهما ان المفهوم علي تقدير كونه حجه يدل علي الاباحه في كل ما عدا البر والقياس انما يدل علي التحريم في الافراد التي شاركت المنصوص عليه في العله وهي المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغايه ما يلزم من الاخذ بالقياس ان يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جايز كما سياتي فتخصيص عموم المفهوم به اولي الثاني ما ذكره الامدي وهو انه انما يودي الي ابطال القياس ان لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح علي هذا النوع من المفهوم وغايه ذلك انهما دليلان تعارضا لان كلا منهما دل علي عكس ما دل عليه الاخر فالحمص في مثالنا اباحه المفهوم وحرمه القياس وحكم المتعارضين تقديم القياس الراجح منهما وذهب ابو بكر الدقاق من الشافعيه الي انه حجه وكذا الحنابله كما قاله في الاحكام واحتجوا بان التخصيص لا بد له من فايده وجوابه ان غرض الاخبار عنه دون غيره فايده وحكي في بعض التعاليق ان الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر اذا قال محمد رسول الله لنفي رساله عيسي وغيره فتوقف وحكي ابن برهان في الوجيز قولا ثالثا انه حجه في اسما الانواع كالغنم دون اسما الاشخاص كزيد **قوله** وباحدي صفتي الذات اي وتعليق الحكم بصفه من صفات الذات تدل علي نفي الحكم عن الذات عند انتفا تلك الصفه لقوله عليه الصلاه والسلام في سايمه الغنم الزكاه فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب علي احدي صفتيها

وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة لان الصحيح في المحصول وغيره انه انما يدل على النفي في
ذلك الجنس وهو الغنم في مثالنا وقيل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الاجناس نظرا الى ان المعتبر
ما مر والسوم مقتض وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة فايدة اخرى غير نفي
الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فايدة فلا يدل على النفي فمن الفايدة ان يكون جوابا لمن سال
عن سايمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة او يكون السوم هو الغالب فان ذكره انما هو
لاجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه
وقال ان الغلبة لا تمنع كونه حجة وهذا الذي اختاره المصنف نقله الامام والامدي واتباعهما عن الشافعي
والاشعري وجماعة وذهب ابو حنيفة والقاضي ابو بكر الباقلاني وابن سريج والغزالي انه ليس بحجة
واختاره الامدي والامام فخر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم المختار انه يدل عرفا لا لغة ولم يصحح
ابن الحاجب شيا ونقل الامام فخر الدين عن امام الحرمين انه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط
فقد نص في البرهان على انه حجة وجعله اقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسايمة ومطل الغني كما مثل
المصنف قال الا ان يكون الصفة لا مناسبة فيها لقولنا الابيض يشبع اذا اكل فانه كاللقب في عدم
الدلالة ثم ذكر في اخر المسلة التي بعدها مثله ايضا فقال واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصل واستقر ٥
راي على الحاق ما لا يناسب منها باللقب لا جرم ان ابن الحاجب نقل عنه انه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف
في النقل عن امام الحرمين على ما لا يناسب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سايمة الغنم مع انه مناسب
قوله لنا اي الدليل على انه حجة ثلاثة اوجه الاول ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل
الغني ظلم ان مطل الفقير ليس بظلم واذا ثبت ذلك في العرف ثبت ايضا في اللغة لان الاصل عدم النقل
لا سيما وقد صرح به في هذا الحديث ابو عبيد وهو من ايمة اللغة المرجوع اليهم وكذلك ايضا يتبادر
الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر ان غيره يبصر ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه الثاني
ان تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فايدة لان تخصيص احاد البلغا يستدعي ذلك فالشارع اولى
وتخصيص الحكم به فايدة محققة والاصل عدم غيرها من القواعد فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فايدة
اخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم فان قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه
فيه بعينه قلنا اللقب له فايدة اخرى وهو تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة الثالث

يجز

90
ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اي كون الوصف علة لذلك كما ستعرفه في القياس فيكون السوم مثلا
علة للوجوب والاصل عدم علة اخرى وحينيذ فينتفي الحكم بانتفا تلك الصفة لان المعلول يزول بزوال علته
قوله قيل لو دل اي استدل الخصم بوجهين احدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفي
الحكم عما عدا تلك الصفة لدل اما مطابقة او تضمنا او التزاما لان الدلالة منحصرة في هذه الثلاث لكنه
لا يدل اما المطابقة والتضمن واضح لان نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين اثبات الحكم في المذكور حتى يكون
مطابقة ولا جزوه حتى يكون تضمنا واما الالتزام فلان شرطه سبق الذهن من المسمى اليه وقد يتصور السامع
ايجاب الزكاة في السايمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد اهمل المصنف ذكر التضمن
فقال اما مطابقة او التزاما ولقايل ان يجيب بان الالتزام صادق عليه لان تصور الكل مستلزم لتصور
جزوه كما انه مستلزم لتصور لازمه واجاب المصنف بانه يدل بالالتزام لما ثبت اي ترتيب الحكم
وي على الوصف يشعر بالعلية اي كونه علة وانتفا العلة يستلزم انتفا المعلول المساوي والمراد بالمساوي
ان لا يكون له علة اخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة اخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة
وللشمس اخرى اذ لو كان له علة اخرى لكان يثبت بالعلة الاولى ويثبت بدونها فيكون اعم منها والعلة
اخص والاعم لا ينتفي بانتفا الاخص وحينيذ فلا يلزم من انتفا هذه العلة انتفا المعلول لجواز ثبوته
مع العلة الاخرى الثاني قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لو كان كما قلتم لكان في الاية دليل
ي على جواز القتل عند انتفا خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير لازم
لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فايدة اخرى كما تقدم وهنا له فايدتان احدهما انه الغالب من
احوالهم او الدايم والثاني انه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى **قال** الخامسة التخصيص
بالشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فينتفي المشروط بانتفايه قيل تسميه ان حرف شرط
اصطلاح قلنا الاصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا حينيذ يكون الشرط
احدهما وهو غير المدعي قيل ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا ليس كذلك قلنا لا نسلم
بل انتفا الحرمة لامتناع الاكراه السادسة التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد والناقص **اقول**
تعليق الحكم على الشي بكلمة إنْ او غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن فيه اربعة امور ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة ان عليه وعدم المشروط عند عدم

الشرط ودلالة ان عليه فالثلاثة الاول لا خلاف فيها واما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف والصحيح
عند المصنف انها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله
ابن التلمساني عن الشافعي ودليله ان النحاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفا الشرط انتفا
المشروط وذهب القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة الى انها لا تدل عليه بل هو منفي بالاصل واختاره
الامدي ونقله التلمساني عن مالك وابي حنيفة واعترضوا على الدليل السابق بثلاثة اوجه احدها
ان تسمية ان حرف شرط انما هو اصطلاح النحاة كاصطلاحهم على الرفع والنصب وغيرهما وليس ذلك
مدلولا لغويا فلا يلزم من انتفايه انتفا الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الان للشرط على انها
في اللغة كذلك اذ لو لم تكن لكانت منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع في كثير من
المباحث الثاني سلمنا انه شرط لغة لكن لا نسلم انه يلزم من انتفايه انتفا المشروط فانه قد يكون
له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن له بدل والجواب انه اذا وجد ما يقوم مقامه
لم يكن ذلك الشي بعينه شرطا بل الشرط احدهما وحينيذ فيتوقف انتفاوه على انتفايهما
معا لان مسمى احدهما لا يزول الا بزوالهما ولا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعي
في شي قام الدليل على انه شرط بعينه الثالث لو كان المعلق بإنْ ينتفي عند انتفا ما دخلت عليه
إنْ لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا دليلا على ان الاكراه لا يحرم اذا
لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قلنا لا نسلم انه ليس كذلك اي لا نسلم ان الحرمة
غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جايز فان عدم حرمته لا يستلزم جوازه لان زوال الشي قد
يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفا المحمول تارة
وبالموضوع اخرى وها هنا قد انتفى الموضوع لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغا واذا
اردن البغا امتنع اكراههن عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيا على خلاف مراده واذا كان ممتنعا
فلا تتعلق به الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به المسلة السادسة الحكم المعلق بعدد لا يدل
بمجرده على حكم الزايد والناقص عنه لا نفيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل ونقله الغزالي في المنخول
عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم ما نصه واما الشافعي فلم ير للتخصيص باللقب مفهوما ولكنه قال بمفهوم
التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وامثلة لا تخفى هذا لفظه ونص عليه في البرهان

ايضا

91
ايضا فقال ان الشافعي والجمهور يقولون بهذه الاشيا وضم الى ذلك ايضا مفهوم الحد يعني الغاية
قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان العدد علة لعدم امر فانه يدل على امتناع ذلك
الامر في الزايد ايضا لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لانتفايها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الما
قلتين لم يحمل خبثا ولذلك ان لم يكن علة ولكن احد العددين اما الزايد او الناقص داخل في العدد
المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا او كراهة فانه يدل على ثبوته في الزايد فان تحريم جلد المايه
مثلا او كراهيته تدل على ذلك في المايتين ولا تدل على شي في الناقص عن المايه فان كان الحكم وجوبا
او ندبا او اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزايد لا على نفيه ولا على
اثباته وهذه المسلة لم يذكر ابن الحاجب حكمها وقد ذكر الامدي موافقا لما قاله الامام والمصنف
قال السابعة النص اما ان يستقل بافادة الحكم او لا والمقارن له اما نص اخر مثل
دلالة قوله تعالى افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ان تارك الامر
يستحق العقاب ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن الاية تدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر او اجماع كالدال على ان الخالة بمثابة الخال
في ارثها اذا دل نص عليه **اقول** قد تقدم ان الخطاب قد يدل على ان الحكم بمنطوقه وقد
يدل بمفهومه قال الامام والكلام في هذه المسلة فيما اذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله ان
النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة ذلك الحكم اي لا يحتاج الى ان يقارنه غيره كقوله تعالى
واتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان
تان احداهما ان يدل احد النصين على احدى المقدمتين والنص الاخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى
منهما كدلالة قوله تعالى افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية على ان تارك الامر
يستحق العقاب فان الاية الاولى دلت على انه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصي
العقاب ينتج تارك الامر يستحق العقاب الصورة الثانية ان يدل احدى النصين على ثبوت حكم
الشيين ويدل النص الاخر على ان بعض ذلك لاحدهما فيوجب القطع بان باقي الحكم ثابت للثاني
لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على ان مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين الاية تدل على ان مدة الرضاع سنتان فيلزم ان يكون

اقل من الحمل ستة اشهر واما الاجماع فكما اذا دل نص على ان الخال لا يرث واجمعوا على ان الخالة بمثابته فنستفيد ارثها من ذلك النص بوساطة الاجماع وذكر الامام في المحصول ان المقارن قد يكون ايضا قياسا كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم كما اذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعي وعقلي فانا نحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فيحمل على جماعة الصلاة لا على اقل الجمع **قال الباب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه فصول الاول في لفظ الامر وفيه مسائل الاولى انه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبر المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلا ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وقال بعض الفقها انه مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما امرنا وما امر فرعون برشيد والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا المراد اللسان مجازا قال البصري اذا قيل امر فلان ترددنا بين القول والفعل والشي والصفة والشان وهو اية الاشتراك قلنا لا بل يتبادر القول **اقول** الامر والنهي وزنهما فعل والقياس في جمعه افعل لا فواعل سوا كان صحيحا او معتلا بالواو او بالياء قالوا اكلب واظب ودلو وادل وظبي واظب واصله ادلو واظبي فقلبوا الضمة لتسلم الواو والياء فصار ذلك كقاض وغاز والقياس هنا أمُر أو أنهٍ لكنهم قالوا اوامر ونواهي قال الجوهري وامرته بكذا امرا والجمع الاوامر هذا لفظه وتخريجه من وجهين احدهما ان يكون الامر قد جمع على قياسه وهو آمُر على وزن افعل ثم جمع آمُر على اوامر ككلب واكلب واكالب وعلى هذا وزنه افاعل وعلى هذا لا ياتي في نواهي فان النون فالحمله فنجعله من باب المجانسة لقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس لسوه وزنه واما الغدوة فللمجانسة الثاني انه يصدق على الصيغة انها طالبة وآمرة وناهية كما سياتي فيكون جمعا لها وهو مقيس كضاربة وضوارب ووزنهما على هذا فواعل واعلم ان الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفساني ايضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح واختلفوا هل هو حقيقة فيهما ام لا فنقل الامام في المحصول والمنتخب في اول اللغات عن المحققين منا ان الكلام بانواعه مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين ايضا انه حقيقة في اللساني فقط ورأي الاشعري الظاهر كما قال في البرهان انه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب المسائل البصرية انه حقيقة

في اللساني ايضا وكلام المصنف انما هو في تعريف اللساني فان النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطا في اخر خطاب المعدوم ولان ابا الحسن من المتكلمين في هذه المسئلة كما سياتي وهو منكر لكلام النفس وهذان الامران يدلان على ان الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط وقوله في لفظ الامر اي في لفظ الف ميم را لا في مدلولها وهو افعل ولا في نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازا على الفعل والشان وغيرهما كما سياتي وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الذهن اليه فعلى هذا مسمى الامر لفظ وهو صيغة افعل ومسمى صيغة افعل هو الوجوب او الندب او غيرهما كما سياتي **فقوله** القول جنس يدخل فيه الامر وغيره سوا كان بلغة العرب ام لا وسوا كان نفسانيا ام لا كما صرح به الاصفهاني في شرح المحصول قبيل الكلام على الحدود المزيفة وهو اولي من اللفظ لانه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل بخلاف القول لكن الكلام اخص من القول ايضا لاطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام والصواب التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا فمدلوله لفظ مركب مفيد فايده خاصة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالاشارة والقراين المفهمة لا يكون امرا حقيقة **قوله** الطالب احترز به عن الخبر وشبهه وعن الامر النفساني فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التقدير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلي **وقوله** للفعل احترز به عن النهي فانه قول طالب للترك ولقايل ان يقول النهي قول طالب للفعل ايضا ولكن فعل الضد وسياتي في كلامه حيث قال مقتضى النهي فعل الضد ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهي عنه هو الكف عن المنهي عنه والكف فعل على الصحيح وايضا فيرد على الحد قول القايل انا طالب منك كذا او اوجبته عليك او ان تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع انه خبر فلا بد ان يقول بالوضع او بالذات كما ذكره في تقسيم الالفاظ وقد زاد في المحصول قيدا اخر فقال قبيل المسئلة الثالثة ان الحق في حده ان يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سياتي ان الامر حقيقة في الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف فان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحح اوايل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر

بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على ان صيغه افعل حقيقه في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف
ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه حكا الاختلاف فيه كما نقله
الامدي هنا واما الامدي فانه نقل في اوايل الكتاب عن القاضي انه مامور به واقتضى كلامه ترجيحه
ونقل هنا عنه التوقف في صيغه افعل وصححه فدل على التغاير قطعا **قوله** واعتبرت المعتزله
اي شرطوا في حد الكلام العلو دون الاستعلا وتابعهم الشيخ ابو اسحق الشيرازي ونقل
القاضي عبد الوهاب في الملخص عن اهل اللغه وجمهور اهل العلم واختاره والعلو هو ان يكون
الطالب اعلى مرتبه فان كان مساويا فهو التماس وان كان دونه فهو سوال فشرط ابو الحسين
الاستعلا دون العلو والاستعلا هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظه ورفع صوت
وقد تقدم ايضاح هذا في تقسيم الالفاظ وحاصله ان العلو هيه في المتكلم والاستعلا
هيه في الكلام واشتراط الاستعلا صححه الامدي في الاحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب وقال
في المحصول قبل المسله الثالثه انه الصحيح وصححه ايضا في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في
المحصول ايضا بعد ذلك باوراق في اوايل المسله الخامسه ما حاصله انه لا يشترط واحتج
ابو الحسين ومن تبعه بان المتضرع لا يصدق عليه انه امر بخلاف المستعلي ولهذا يذمونه لكونه
يامر من هو اعلى منه وللقايل ان يقول الذم لمجرد الاستعلا ثم ان الاستعلا غير محقق في امر الله
تعالى فما ذا يقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلا معا واعلم ان ابا الحسين قد
نص في المعتمد على ان الشرط هو انتفا الدليل وهو غير ما في الكتاب **قوله** ويفسدهما اي ويفسد
اشتراط العلو والاستعلا قوله تعالى حكايه عن فرعون لقومه ما ذا تامرون فاطلق الامر على ما يقولونه
عند المشاوره ومن المعلوم انتفا العلو والاستعلا فيه اما العلو فواضح واما الاستعلا فلوقوعه
في حال المباشره ولاعتقادهم الالهيه في فرعون ولك ان تقول هذا ايدل على ان الامر في تلك اللغه
لا يشترط فيه علو ولا استعلا اما في لغه العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما
يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلا امر فان التقسيم في الموضعين في مدلولات الالفاظ من
جهه اللغه وقد تقدم التنبيه عليه **قوله** وليس حقيقه في غيره لما ثبت ان لفظ الامر حقيقه في
القول المخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقه في غيره ايضا اذ لو كان لكان مشتركا والاصل
عدمه

عدمه وقال بعض الفقها انه مشترك بين القول المخصوص والفعل ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن
ابن برهان انه قول كافه العلما ودليل هذا المذهب انه يطلق عليه كقوله تعالى وما امرنا الا واحده اي فعلنا
لان الامر القولي مختلف صيغه ومدلولا وكقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلا
الحقيقه وجوابه ان المراد بالامر هنا هو الشان مجازا وهو اولى من الاشتراك ووجه المجاز ان الشان
اعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام وقال ابو الحسين
البصري انه مشترك بين خمسه اشيا احدها القول المخصوص لما قلناه والثاني الشي كقولنا تحرك
هذا الجسم لامر اي لشي الثالث الصفه وقد ابدله الامام في بعض المواضع بالغرض ودليله قول الشاعر
عزمت على اقامه ذي صباح لامر ما يسود من يسود اي لصفه عظيمه الرابع الشان كقولنا امر فلان
مستقيم اي شانه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القراين كقول القايل امر فلان
او هذا امر تردد ما بين هذه الخمسه والتردد ايه الاشتراك اي علامته وجوابه انا لا نسلم
حصول التردد بل يتبادر القول وها هنا شيان احدهما انما نقله المصنف عن ابي الحسين من كون
الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط وقع ايضا في المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافي
فقد نص ابو الحسين في المعتمد وشرح العمد على انه ليس موضوعا له وانما يدخل في الشان فقال مجيبا عن
احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل
الحقيقه ولا على سبيل المجاز وانما يقع على جمله الشان حقيقه هذا لفظه ومن نقله عنه الاصفهاني في
شرح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفا الفعل الثاني ان ابا الحسين في شرح العمد
قد جعل الطريق والشان شيا واحدا كما نقله عنه الاصفهاني المذكور فلذلك لم يذكره المصنف اكتفا
بدخوله في الشان وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرافي لايهام في كلام الامام **قال**
الثانيه الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات المختلفه والاراده خلافا للمعتزله لنا ان الايمان من
الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وان المهدد على في ضرب عبده يامره ولا يريد واعترف ابو علي
وابنه بالتغاير وشرطا الاراده في الدلاله ليتميز عن التهديد قلنا كونه مجازا كاف **اقول** شرع
في الفرق بين الطلب والاراده والصيغه لتعلق الامر بها ولان الطلب مشتبه بالباقين وقد وقع في حد
الامر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث فاما الطلب فان تصوره بديهي اي

لايحتاج في معرفته الى تعريف بحد او رسم كالجوع والعطش وساير الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم
ولم يعرف الحدود والرسوم يامرونهى ويدرك تفرقة ضروريه بينهما وللك ان تقول التفرقه البديهيه
لاتتوقف علي العلم البديهي بحقيقة كل واحد منهما بل علي العلم البديهي بهما من وجه بدليل انا نفرق
بالبديهيه بين الانسان والملايكه **قوله** وهواي الطلب غير العبارات وغير الاراده امامغايرته
للعبارات فلان الطلب معنى واحد لايختلف باختلاف الاسم والعبارات مختلفه باختلاف اللغات
واشار المصنف بقوله المختلفه الي هذا وليس لاخراج شي ولوقال لاختلافها لكان اصرح واما مغايرته
الاراده فقد خالف فيه المعتزله وقالوا انه هو والحاصل ان الامر اللساني دال علي الطلب بالاتفاق
لكن الطلب عندنا غير الاراده وعندهم عينها اي لامعني لكونه طلبا الالكونه مريدا والزموا ان الله يريد
الشي ولايقع ويقع ولايريده **قوله** لنا اي الدليل علي ان الطلب غير الاراده من وجهين احدهما
ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالي انه لايومن كابي لهب مطلوب بالاتفاق مع انه ليس بمراد
الله تعالى لان الايمان والحاله هذه ممتنع اذلو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا
فلاتصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال في المحصول قال ولان الاراده صفه من شانها ترجيح احد
الجايزين علي الاخر وقد اشار المصنف الي هذا الدليل بقوله لما عرفت ولم يتقدم لمن المنهاج ذكر وقد
قرره كثير من الشراح علي غير هذا الوجه فانهم استدلوا علي عدم ارادته بعدم وقوعه وهذا مصادره
علي المطلوب كما تقدم الثاني ان السلطان اذا انكر علي السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بانه يامره
فلا يمتثل ثم يامره بين يديه اظهارا لتمرده فان هذا الامر لااراده معه لان العاقل لايريد تكذيب
نفسه وللقايل ان يقول العاقل ايضا لايطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا لكان الامر
ينفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد انما هو صيغه الامر لاحقيقه
الامر واستدل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع بان الذي حلف بالطلاق ليقضينه غدا
ان شا الله فانه لايحنث فدل علي ان الله تعالي ما شاه فثبت الامر بدون المشيه **قوله**
واعترف ابو علي وابنه اي ابو هاشم بان الطلب غير الاراده ولكن شرطا في دلاله الصيغه علي الطلب
اراده المامور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الا ومعه الاراده وتابعهما ابو الحسين
والقاضي عبد الجبار وقال ابن برهان لنا ثلاث ارادات اراده ايجاد الصيغه وهي

شرط اتفاقا واراده صرف اللفظ عن غير جهه الامر الي جهه الامر شرطها المتكلمون دون
94 الفقها واراده الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين ابي علي وابنه وقد ذكر هذه الثلاث ايضا الامام
والغزالي وغيرهما واحتج ابو علي ومن تبعه علي اشتراط الاراده بان الصيغه كما ترد للطلب فقد ترد
للتهديد كقوله تعالي اعملوا ما شيتم مع ان التهديد ليس فيه طلب فلابد من مميز بينهما ولامميز
سوا الاراده والجواب ان الصيغه لوكانت مشتركه لاحتيج الي مميز لكنها حقيقه في الوجوب
مجاز في التهديد فاذا وردت فيجب الحمل علي المعني الحقيقي عند عدم القرينه الصارفه الي غيره لان دلاله
الالفاظ علي المعاني تابعه للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلاله كساير الالفاظ فهذا القدر وهو
كونه حقيقه في الايجاب مجازا في التهديد كاف في التمييز **قال الفصل الثاني** في صيغته
وفيه مسايل الاولي ان صيغه افعل ترد لسته عشر معنا الاول الايجاب اقيموا الصلاه الثاني
مس الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد واستشهدوا شهيدين الرابع الاباحه كلوا الخامس
التهديد اعملوا ما شيتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها
الثامن التسخير كونوا قرده التاسع التعجيز فاتوا بسوره العاشر الاهانه ذق الحادي عشر التسويه
اصبروا اولا تصبروا الثاني عشر الدعا اللهم اغفرلي الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي
الرابع عشر الاحتقار بل القوا الخامس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ما شيت
وعكسه والوالدات يرضعن لاتنكح المراه المراه **اقول** لما تقدم ان الامر هو القول الطالب للفعل
شرع في ذكر صيغته وهو افعل ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير في صيغته
اما عايد علي الامر او الي القول الطالب وهو الاقرب وهذه الصيغه ترد لسته عشر معنا يمتاز بعضها
عن بعض بالقراين وقال في المحصول لخمسه عشر وجعل السادس عشر مسله مستقله وسياتي
ان اطلاقها علي ما عدا الايجاب من هذه المعاني مجاز والمجاز لابد فيه من علاقه وسنذكر ذلك محررا في
مواضعه فاعتمده فان بعض شراح المحصول قد تعرض لذلك فخلط في كثير منه غلطا يظهر بالتامل
الاول الايجاب كقوله تعالى فكاتبوهم ومنه اي من المندوب التاديب لقوله عليه الصلاه والسلام
كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وعباره المحصول ويقرب منه وانما نص علي انه منه لان الامام
قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما اخر والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص لان الادب

واقيموا الصلاة الثاني الندب لقوله تعالى

متعلق بمحاسن الاخلاق والمندوب اعم وقد نص الشافعي رضي الله عنه علي ان الاكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك في الربع الاخير من كتاب الام في باب صفة نهي النبي صلي الله عليه وسلم وهو بعد باب من ابواب الصوم وقبل باب من ابواب ابطال الاستحسان فقال مانصه فان اكل مما لا يليه او من راس الطعام او عرس علي قارعة الطريق اي نزل ليلا اثم بالفعل الذي فعله اذا كان عالما بما نهي النبي صلي الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعي بحروفه ومن الام نقلته ونص في البويطي في الباب المذكور علي نحوه ايضا وكذلك في الرساله قبيل باب اصل العلم الثالث الارشاد كقوله تعالي واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد علي ما قاله في المحصول تبعا للمستصفي ان المندوب مطلوب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ ليس في الاشهاد علي البيع ولا في تركه ثواب والعلاقة التي بين الواجب وبين المندوب والارشاد هي المشابهة المعنوية لاشتراكهما في الطلب الرابع الاباحة لقوله تعالي وكلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرروه وفيه نظر فان الاكل والشرب واجبان لاحيا النفس والصواب حمل كلام المصنف علي اراده قوله تعالي كلوا من الطيبات ثم انه يجب ان تكون الاباحة معلومة من غير الامر حتي تكون قرينة تحمله علي الاباحة كما وقع التصريح به هنا والعلاقة هي الاذن وهي مشابهة معنوية ايضا الخامس التهديد كقوله تعالي اعملوا ما شيتم وقوله واستفزز من استطعت منهم ومنه اي ومن التهديد الانذار كقوله تعالي قل تمتعوا فان مصيركم الي النار وعبارة المحصول ويقرب منه وانما نص عليه لان جماعة جعلوه قسما اخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في باب الراء ان الانذار هو الابلاغ وقد فرق الشارحون بفروق اخري لا اصل لها فاجتنبها والعلاقة التي بينه وبين الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام او مكروه السادس الامتنان لقوله تعالي كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة هي الاذن المجرد والامتنان ان يقترن به ذكر احتياجنا اليه او عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الاية الي ان الله تعالي رزقنا هو الذي رزقه وفرق بعضهم بان الاباحة تكون في الشي الذي سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب في الاذن لان الامتنان انما يكون في ما ذون فيه السابع الاكرام لقوله تعالي ادخلوها بسلام امنين فان قرينة قوله بسلام امنين تدل عليه والعلاقة هي المشابهة في الاذن ايضا الثامن التسخير كقوله تعالي كونوا قردة خاسين والفرق بينه وبين التكوين الاتي ان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الي حالة والتسخير هو الانتقال الي حالة

ممتهنة اذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا اي ذلله لنركبه وقولهم فلان مسخر السلطان والباري تعالي خاطبهم بذلك في معرض التذليل والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم في وقوع هذين وفي فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال في كتاب الاشارة ثم الغزالي في المستصفي ثم الامام واتباعه وادعي بعض الشارحين ان الصواب السخرية وهو الاستهزا ومنه قوله تعالي لا يسخر قوم من قوم وهذا عجيب فان فيه ذهولا عن المدلول السابق الذي ذكرته وتغليطا لهاولاء الايمة وتكرارا لما ياتي فان الاستهزا الاخرج عن الاهانة او الاحتقار وكلاهما سياتي التاسع التعجيز لقوله تعالي فاتوا بسورة والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التعجيز انما هو في الممتنعات والايجاب في الممكنات العاشر الاهانة لقوله تعالي ذق انك انت العزيز الكريم والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة لان الايجاب علي العباد تشريف لهم لما فيه من تاهيلهم لخدمته اذ كل احد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلي الله عليه وسلم وما تقرب الي المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم الحادي عشر التسوية بين الشيين لقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا سوا عليكم وعلاقته المضادة ايضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل الثاني عشر الدعا لقول القايل اللهم اغفر لي والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الاخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة اخري الثالث عشر التمني لقول امري القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح فيك بامثل وانما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا لان الترجي يكون في الممكنات والتمني في المستحيلات وليل المحب لطوله كانه مستحيل الانجلا ولهذا قال الشاعر وليل المحب بلا اخر فلذلك جعله متمنيا الرابع عشر الاحتقار لقوله تعالي حكاية عن موسي لخطاب السحرة بل القوا يعني ان السحر في مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون بقول او فعل او ترك قول او ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند سبق عادته ولا يكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شي انه لا يعبا به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال اهانه والحاصل ان الاهانة هو الاذي كقوله ذق والاحتقار عدم المبالاة في قوله بل القوا الخامس عشر التكوين قوله تعالى كن فيكون السادس عشر الخبر كقوله

صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شيت اي صنعت ما شيت وقيل المعنى اذا لم تستحي من شي
لكونه جايزا فاصنعه اذ الحرام يستحي منه بخلاف الجايز قوله وعكسه اي ان الخبر قد يستعمل لارادة
الامر لقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اي ليرضعن قال في المحصول والسبب في جواز هذا المجاز
ان الامر والخبر يدلان علي وجود الفعل واراد ان بين المعنيين مشابهه في المعني وهو المرلوليه
فلهذا يجوز اطلاق اسم احدهما علي الاخر قوله ولا تنكح المراه المراه يعني ان الخبر قد يقع موقع النهي
ايضا كما يقع موقع الامر لقوله صلي الله عليه وسلم لا تنكح المراه المراه ولا المراه نفسها فان المراد منه النهي
وصيغته صيغة الخبر لورود مضموم الحا اذ لو كان نهيا لكان مجزوما مكسورا علي اصل التقا الساكنين
واهمل المصنف عكس هذا القسم تبعا لصاحب الحاصل وقد ذكره الامام ومثل له بمثال فيه نظر قال
ووجه المجاز ان النهي وهذا الخبر الناتي يدلان علي عدم الفعل قال الثانيه انه حقيقه
في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انه للندب وقيل للاباحه وقيل مشترك بين الوجوب
والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجه وقيل مشترك بين
الثلاثه وقيل بين الخمسه اقول اتفقوا علي ان صيغه افعل ليست حقيقه في جميع المعاني
المتقدمه لان التسويه مثلا ونحوها انما استفدناها من القراين لا من الصيغه قال في المحصول
وانما وقع الخلاف في الاحكام الخمسه التي هي الايجاب والندب والاباحه والكراهه والتحريم ووجه
دلاله افعل علي الكراهه والتحريم انها تستعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل
مكون اما حراما او مكروها لكن دعوي الامام حصر الاختلاف في الخمسه ممنوع لما سياتي في
اخر المساله والخلاف الناشي من هذه الخمسه كثير وحكي المصنف منه ثمانيه مذاهب تبعا للامام
الاول انه حقيقه في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في المحصول عن اكثر الفقها والمتكلمين
قال وهو الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ
ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري علي اصحاب ابي اسحق الاسفرايني ببغداد لكن هل
يدل علي الوجوب بوضع اللغه ام بالشرع فيه مذهبان حكيان في شرح اللمع المذكور والاول وهو
كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي ثم اختار هو انه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث انه بالعقل
ولقايل ان يقول قد جزم الامام في المحصول والمنتخب في اثنا الاشتراك ان الماضي مشترك بين الخبر

والدعا

والدعا نحو غفر الله لزيد فلم جعل الماضي حقيقه في الدعا ولم يجعل الامر حقيقه فيه الثاني انه حقيقه في
الندب ونقله الغزالي في المستصفي والامدي في كتابيه قولا للشافعي ونقله المصنف عن ابي هاشم
وليس مخالفا لما نقله عن صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه الثالث انه حقيقه في الاباحه
لان الجواز محقق والاصل عدم الطلب الرابع انه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الامام في
المنتخب وكذلك صاحب التحصيل وكلاهما في اثنا الاشتراك وهذا المذهب نقله الامدي في منتهي
السول عن الشيعه ونقل في الاحكام عنهم انه مشترك بينهما وبين الارشاد الخامس انه حقيقه في
القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقيرواني والمستصفي للغزالي ان الشافعي نص
علي ان الامر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله السادس انه حقيقه في
احدهما اي الوجوب او الندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقه في الوجوب مجاز في الندب او بالعكس
ونقله المصنف عن حجه الاسلام الغزالي تبعا للحاصل وليس كذلك فان الغزالي نقل في المستصفي عن قوم
انه حقيقه في الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقه في الندب فقط وعن قوم انه مشترك بينهما كلفظ
العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله في المحصول عنه علي
الصواب وقال في المنخول وظاهر الامر الوجوب وما عداه فالصيغه مستعاره فيه هذا لفظه
وهو مخالف لكلامه في المستصفي السابع انه مشترك بين الثلاثه وهي الوجوب والندب والاباحه وقيل
انه مشترك بينها ولكن الاشتراك معنوي وهو الاذن حكاه ابن الحاجب الثامن انه مشترك بين الخمسه
وهذا محتمل لامرين احدهما ان يكون مراده الخمسه المذكوره في كلامه اولا لقرينه ارادته في المذهب الذي
قبله وهو الاشتراك بين الثلاثه ولانه مصرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسه الاول فان اراده فهو صحيح
صرح به الغزالي والغزالي في المستصفي فقال ما نصه فالوجوب والندب والارشاد والاباحه والتهديد
خمسه وجوه محصله ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسه كلفظ العين والقرو
هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه والثاني ان يكون مراده الاحكام الخمسه وهي عباره
الحاصل يعني الخمسه المعهوده وهي الوجوب والندب والاباحه والكراهه والتحريم وقد تقدم ان دلالتها
والتحريم لكونها تستعمل في التهديد والتهديد يستدعي ترك الفعل المنقسم الي الحرام والمكروه فان اراد
هذه الخمسه فهو صحيح ايضا صرح به الامام في المحصول وذكره الامدي في الاحكام بالمعني ونقله امام الحرمين

في البرهان عن الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال ذهب الشيخ الي التردد بين هذه الامور فقال قايلون لكونه
مشتركا وقايلون لكونه موضوعا للواحد منها ولا ندريه هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان في الوجيز
عن الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحه والتكوين وقد استفيد من
كلام العالمي والغزالي انه حقيقه في الارشاد وحكاه في الاحكام ايضا واستفيد من كلام ابن برهان
انه حقيقه في التعجيز والتكوين ايضا والامام نفي الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الابهري في احد
اقواله علي ما حكاه في المستوعب الي ان امر الله تعالي للوجوب وامر رسوله للندب وصحح الامدي التوقف
لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به في الاحكام لاشتمال الثلاث علي طلب الفعل ونفي ما علاها
وقد نقلت عن الشيعه مذاهب اخري غير ما تقدم وكذلك عن الاشعري لكن اتفق جمهورهم علي ان
مذهبه الوقف بين امور ويعبر عنه ايضا بان الامر ليست له صيغه تخصه قال في البرهان والمتكلمون
من اصحابنا مجمعون علي اتباعه في الوقف ولم يساعد الشافعي علي الوجوب الا الاستاذ **قال**
لنا وجوه الاول قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم علي ترك المامور فيكون واجبا الثاني قوله تعالى
اركعوا لا يركعون قيل ذم علي التكذيب قلنا الظاهر انه للترك والويل للتكذيب قيل لعل قرينه اوجبت
قلنا رتب الذم علي ترك مجرد افعل الثالث تارك الامر مخالف له كما ان الاتي والمخالف علي صدد العذاب
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم قيل الموافقه اعتقاد
حقيقه الامر فالمخالفه اعتقاد فساده قلنا ذلك لدليل الامر لا له قيل الفاعل ضمير والذين مفعول
قلنا الاضمار خلاف الاصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون
فكيف يامرون بالحذر عن انفسهم وان سلم فيضيع قوله ان تصيبهم فتنه قيل فليحذر لا يوجب
قلنا يحسن وهو دليل قيام المقتضي قيل عن امره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثنا الرابع تارك الامر عاص
لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والعاصي مستحق النار لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا قيل لو كان العصيان ترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون
ما يومرون قلنا الاول ماض او حال والثاني مستقبل قيل المراد الكفار لقرينه الخلود قلنا الخلود
المكث الطويل الخامس انه عليه السلام احتج لذم ابي سعيد الخدري علي ترك الاستجابه وهو يصلي
لقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم **اقول** استدل المصنف علي ان صيغه افعل

حقيقه في الوجوب بخمسه اوجه الاول ان الله سبحانه وتعالى ذم ابليس علي مخالفه قوله اسجدوا فقال
97 ما منعك الا تسجد اذ امرتك لان هذا الاستفهام ليس علي حقيقته فانه تعالى عالم بالمانع فتعين ان يكون
للتوبيخ والذم واذا ثبت الذم علي ترك المامور ثبت ان الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لابليس ان يقول
انك ما الزمتني فلم الذم وايضا لو لم يكن لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركه الدليل الثاني قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اي صلوا وتقريره كما قبله اعترض الخصم بامرين احدهما لا نسلم ان الذم
علي ترك المامور بل علي تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين قلنا الظاهر
ان الذم علي الترك لانه مرتب عليه والترتيب يشعر بالعليه والويل علي التكذيب لما قلناه وايضا فالتكرير
الغاية في كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طايفتين عذبت كل منهما علي ما فعلته
وان صدرا من طايفه واحده عذبت عليهما معا فان الكافر عندنا يعاقب علي الفروع كالاصول الثاني سلمنا
ان الذم علي الترك لكن الصيغه تفيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينه اليها فلعل الامر بالركوع قد
اقترن به ما يقتضي ايجابه وجوابه ان الله تعالى رتب الذم علي مجرد افعل فدل علي انه منشا الذم لا القرينه
الدليل الثالث تارك اي المامور به مخالف لذلك الامر لان الاتي بالمامور به موافق له والمخالف ضد الموافق الامر
فاذا ثبت ان الاتي موافق ثبت ان التارك مخالف والمخالف للامر علي صدد العذاب لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم امر الله مخالف امره بالحذر
عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضي لنزوله واذا ثبتت المقدمات
ثبت ان تارك الامر علي صدد العذاب ولا معنى للوجوب الا هذا واعترض الخصم باربعه اوجه مرتبه
بالترتيب الجدلي احدها وهو اعتراض علي المقدمه الاولي لا نسلم ان موافقه الامر عباره عن الاتيان
بمقتضاه حتي يلزم ما قلتم بل الموافقه عباره عن اعتقاد حقيقه الامر اي كونه حقا صدقا واجب القبول
وعلي هذا فالمخالفه عباره عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر قلنا فرق بين الامر وبين الدليل
الدال علي ان ذلك الامر حق وهو المعجزه الداله علي صدق الرسول فاعتقاد حقيه الامر موافقه
الدليل الدال علي ان ذلك الامر حق يجب قبوله لا موافقه الامر فان موافقه الشي عباره عما يستلزم
تقرير مقتضاه فان دل علي كون الشي صدقا كالدليل الامر فموافقته هي اعتقاد الحقيه وان دل علي ايقاع
الفعل كالامر فموافقته هي الاتيان بذلك الفعل الاتي وهو اعتراض علي المقدمه الثانيه لا نسلم ان الايه

لا تدل علي انه تعالى امر المخالفين بالحذر بل علي انه تعالى امر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحذر
ضميرا والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين احدهما ولم يذكره في المحصول ان الاضمار علي
خلاف الاصل الثاني انه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل يعود
الي الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لان المنافقين كان يثقل عليهم المقام في المسجد
واستماع الخطبه فكانوا يلوذون بمن يستاذن للخروج فاذا اذن له انسلوا معه فنزلت هذه الايه
وقيل نزلت في المتسللين عن حفر الخندق واذا كان كذلك فلو امر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون
لكانوا قد امروا بالحذر عن انفسهم سلمنا هذا لكن يلزم منه ان يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون
منكم لواذا الذين يخالفون وحينئذ فيكون لفظ الحذر قد استوفي فاعله ومفعوله وليس هو مما له
يتعدى الي مفعولين فيصير قوله تعالى ان تصيبهم فتنه ضايعا ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان
قيل يكون مفعولا لاجله فان الحذر لاجل اصابه ذلك قلنا اجاب بعضهم بانه لو كان كذلك لوجب
الاتيان باللام لانه غير متحد به في الفاعل لان الحذر هو فعل المتسللين والاصابه فعل الفتنه او فعل
الله تعالى وهذا الجواب مردود فان القاعده النحويه انه لا يجب الاتيان بالجار اذا كان المجرور ان
او انّ نحو عجبت من انك قايم وعجبت من ان تقوم فيجوز حذف من في الموضعين بل الجواب انه لو كان
مفعولا لاجله لكان مجامعا للحذر لان المفعول يجب ان يجامع علته واجتماعهما مستحيل والقايل ان يجيب
ايضا عن قولهم اولا ان الفاعل ضمير يعود علي المتسللين لانه لو كان كذلك لوجب ابرازه فيقال
فليحذروا لانه عايد علي جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه ابلغ في الذم من تحذيرهم انفسهم
ويستلزمه ايضا بخلاف تحذيرا انفسهم فانه لا يستلزم تحذير الغير منهم الاعتراض الثالث وهو اعتراض
علي المقدمه الثانيه ايضا وتقريره ان يقال سلمنا ان قوله فليحذر امر المخالفين وانه لا ضمير في الايه
ولكن لم قلتم انه يوجب عليهم الحذر اقصى ما في الباب انه ورد الامر به وكون الامر للوجوب هو محل النزاع
قلنا نحن لا ندعي انه يدل علي وجوب الحذر ولكن يدل علي حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل
علي قيام المقتضي للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال علي الله تعالى
واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو ترك الواجب دون
المندوب الرابع وهو ايضا اعتراض علي المقدمه الثانيه ان قوله عن امره مفرد فيفيد ان امرا واحدا

للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الاوامر كذلك مع ان المدعي هو الثاني واجاب في المحصول بثلاثه
98 اجوبه احدها وعليه اقتصر المصنف انه عام بدليل جواز الاستثنا فانه يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني وسياتي ان معيار العموم جواز الاستثنا الثاني انه تعالى رتب استحقاق
العقاب علي مخالفه الامر وترتب الحكم علي الوصف يشعر بالعليه الثالث انه انما استحق العقاب في
بعض الصور لعدم المبالات وهو موجود في الباقي الدليل الرابع تارك الامر اي المامور به عاص لقوله
تعالى حكايه عن قول موسى لاخيه هارون عليهما السلام افعصيت امري وقوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وهو
عبر بمن التي هي للعموم فدل علي ما قلناه فينتج ان تارك الامر يستحق النار ولا معنى للواجب الا ذلك وقد
جعل المصنف كبرى الشكل الاول مهمله فقال والعاصي يستحق النار مع ان شرطه ان يكون كليه
فالصواب ان يقول وكل عاص كما قررته اعترض الخصم بوجهين احدهما لا نسلم المقدمه الاولي لانه لو كان
العصيان ترك المامور به لكان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم معناه لا يتركون اي يفعلون فيكون
قوله بعد ذلك ويفعلون ما يومرون تكرارا وجوابه ان الامر المذكور اولا للماضي او للحال والامر المذكور
ثانيا للاستقبال فلا تكرار وتقدير الايه لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي او الحال ويفعلون ما يومرون
به في الاستقبال هذا هو الصواب في تقريره علي ما اراده المصنف واعتمده وكذلك ان تقول النزاع
في ان تارك الامر عاص ام لا واما العكس وهو ان العصيان ترك الامر فليس النزاع فيه ودعواه باطل
لان العصيان قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب
النهي وغير ذلك والصواب ان يقول في تقرير الاعتراض فلو كان تارك الامر عاصيا بدلا عن قوله
لو كان العصيان ترك الامر وايضا فينبغي ان يقول في الجواب قلنا الاول ماض والثاني حال
او مستقبل لان الثاني مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والاول لا يصلح لكونه ماضيا ولم يتعرض ض
في المحصول لذكر الحال الاعتراض الثاني لا نسلم المقدمه الثانيه لان المراد بالعصاه في الايه هم
الكفار لا تاركوا الامر لقرينه الخلود فان غير الكافر لا يخلد في النار كما تقرر في علم الكلام وجوابه ان
الخلود لغه هو المكث الطويل سواء كان دايما او غير دايم اي يكون حقيقه في القدر المشترك
حذرا من الاشتراك والمجاز يدل علي ما قلناه خلد الله ملك الامير الدليل الخامس ان النبي صلى الله
قوله

عليه وسلم دعا ابو سعيد الخذري وهو في الصلاه فلم يجبه فقال مامنعك ان تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول يايها الذين امنوا استجيبوا الايه وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لانه عليه الصلاه والسلام علم انه في الصلاه كما نقله ابن برهان وغيره فتعين ان يكون للتوبيخ والذم وحينيذ فالذم عند ورود مجرد الامر دليل على انه للوجوب واعلم ان المصنف ذكران ابا سعيد هذا هو الخذري وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام في المحصول والامام تبع الغزالي في المستصفي والصواب انه ابو سعيد بن المعلا كذا وقع في صحيح البخاري في اول كتاب التفسير وفي سنن ابي داود في الصلاه وفي جامع الاصول في كتاب الفضايل وفي غيرها ايضا واسمه الحارث بن اوس بن المعلا الانصاري الخزرجي الزرقي واسم الخذري سعيد بن مالك بن سنان من بني خدره انصاري خزرجي ايضا وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب وهو من اصلاح الناس قال احتج ابو هاشم بان الفارق بين الامر والسوال هو الرتبه والسوال للندب فكذا الامر قلنا السوال لايجاب وان لم يتحقق وبان الصيغه لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقه في القدر المشترك قلنا يجب المصير الى المجاز لما بيناه من الدليل وبان تعرف مفهومها لا يمكن العقل والنقل لانه لم يتواتر والاحاد لا تفيد القطع قلنا المسله وسيله الى العمل فيكفيها الظن وايضا يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقليه كما سبق اقول ذكر المصنف هنا ادله ثلاثه واختلفت النسخ في التعبير على المحتج بها ففي اكثرها احتج ابو هاشم كما ذكرنا وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على احد التقديرين الاتيين وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الامام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهو من اصلاح الناس الدليل الاول وهو احتجاج ابي هاشم على ان افعل حقيقه في الندب وتقريره ان اهل اللغه قالوا لا فارق بين السوال والامر الا في الرتبه فقط اي ان رتبه الامر اعلى من رتبه السايل والسوال انما يدل على الندب فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه ان السوال يدل على الايجاب ايضا لان اهل اللغه وضعوا افعل لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر للايجاب وقد استعمله السايل لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع فلذلك لا يلزم المسول القبول من السايل وللقايل ان يقول على تقدير ان يدل السوال على الايجاب فيلزم ان نفترقا من وجه اخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف

بخلاف

ايجاب السوال وقد يجاب بان المعني بالرتبه هو كون ايجاب الامر يقتضي الوجوب بخلاف السوال وفيه نظر فانهما مدلولان متغايران ولك ان تمنع ماذكره من تعريفه بالرتبه فانه مذهب المعتزله كما تقدم بل الفرق ان السوال امر صادر بتذلل والامر اعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السوال كسوال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص انهما استويا في الايجاب والوجوب قوله وبان الصيغه معطوف على قوله بان الفارق وتقريره من وجهين احدهما ان الصيغه لما استعملت في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاه وفي الندب كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعه لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط فيلزم المجاز فيكون حقيقه في القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقايل بانها حقيقه في القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل ابي هاشم فاسد التقرير الثاني وهو تقرير الامام وابتاعه كلهم ان يضم الى التقرير الاول زياده اخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءه الاصليه فحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب الا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل ابي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه ان المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه اجماعا اذا دل عليه دليل وهاهنا كذلك للادله الخمسه التي اقمناها على انه حقيقه في الوجوب فقط قوله وبان تعرف هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف وقد تقدم ان عطفه على دليل ابي هاشم لا يصح وتقريره ان الطريق الى معرفه مدلول افعل اما ان يكون بالعقل وهو محال لانه لا مجال له في اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال ايضا والا لكان بديهيا حاصلا لكل احد من هذه الطايفه ولا يبقي بينهم نزاع واما الاحاد وهو باطل لان روايه الاحاد ان افادت فانما تفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في المسايل العمليه وهي الفروع دون العلميه كقواعد اصول الدين وكذلك قواعد اصول الفقه كما نقله الابياري شارح البرهان عن العلما قاطبه وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا انتفت طرق المعرفه تعين الوقف واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم انها علميه لان المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده والعمليات مظنونه يكتفي فيها بالظن فكذلك ما كان وسيله اليها هذا هو الصواب

في تقريره واما قول بعض الشارحين انه يكتفي فيها بالظن مع كونها علميه لكونها وسيله للعمل فباطل لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونه وقد منع في المحصول ايضا كونها علميه ولم يذكر ولم تعليل المصنف بل قال لا نا بينا انه لا يقين في المباحث اللغويه وذلك لتوقفها على نفي الاحتمالات العشره ونفيها ما ثبت الا بالاصل الثاني لا نسلم الحصر لانا نعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقليه كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان الامر للوجوب وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسله وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثنا وان الاستثنا اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ان الجمع المحلى للعموم كما تقدم في اخر الفصل الاول من اللغات وذلك بالطريق الذي قلناه لان نفس المقدمتين نقليه وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم العقليه وعبر الامام في المحصول والمنتخب عن هذا بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فاورد عليه ان هذا الدليل نقلي محض لان المقدمتين نقليتان وحظ العقل انما هو تيقظه لاندراج الصغري في الكبري فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ما تقدم وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من المثالين المتقدمين والاول اولى للتصريح به في الحاصل والمحصول ولكونه دليلا على نفس المسله المتنازع فيها ولانه اقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف وهو ينفع في مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثره المطالعه لاقضيتهم وتواريخهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف وللقايل ان يقول ينبغي للمصنف على طريقه الجدليين تقديم جوابه الثاني على الاول كما فعل في الحاصل والمحصول فيقول اولا لا نسلم الحصر سلمنا لكن نختار تعرفه بالاحاد وذلك لان الثاني فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه انه يعلم بتركيب عقلي من مقدمات نقليه لا يدفع السوال لان هذه المقدمات النقليه اما ان يكون نقلها بالتواتر او بالاحاد ويعود السوال بعينه وجوابه باختيار التواتر ولا يلزم منه ان يعرف كل احد انه للوجوب وانما يلزم ذلك ان لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع قال الثالثه الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للاباحه لنا ان الامر يفيده وورده بعد الحرمه لا يدفعه قيل واذا حللتم فاصطادوا للاباحه قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف

القايلين

القايلون بالاباحه في النهي بعد الوجوب اقول اذا فرعنا ان الامر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان اصحهما عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يكون ايضا للوجوب ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والامدي عن المعتزله والثاني انه يكون للاباحه وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله القيرواني في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والاصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن اكثر الفقها والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين وصرح به ايضا الامدي في الاحكام ومع ذلك فله ميل الى الاباحه فانه قال عقبه واحتمال الاباحه ارجح نظرا الى الغلبه قال في المحصول والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم وذلك بان استاذن على فعل شي فقال له افعله واستدل المصنف على الوجوب بان الامر يفيده اذا التفريع عليه وورده بعد الحرمه ليس معارضا يصلح لدفع ما ثبت له لان الوجوب والاباحه منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحه فكذلك الى الوجوب احتج الخصم له بورودها للاباحه كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاه فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن فالان باشروهن وفي الحديث كنت نهيتكم عن زياره القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا وجوابه ان هذه الادله معارضه بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان القتال فرض كفايه بعد ان كان حراما ولذا قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبرت الحيضه فاغسلي عنك الدم وصلي فاذا تعارضا تساقطا وبقي دليلنا سالما عن المنع فيفيد الوجوب قوله واختلف القايلون يعني ان القايلين بالاباحه في الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحه لان تقدم الوجوب قرينه ومنهم من حكم بانه للتحريم كما لو ورد ابتدا بخلاف الامر بعد التحريم والفرق من وجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وعلى وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل الثاني ان النهي لدفع المفسده المتعلقه بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحه المتعلقه بالمامور واعتنا الشرع برفع المفاسد اكثر من جلب المصالح واما القايلون بان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم ان النهي بعد الوجوب للتحريم قال الرابعه الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل للتكرار وقيل للمره وقيل بالتوقف للاشتراك او الجهل بالحقيقه لنا تقييده بالمره وبالمرات من غير تكرير

ولا نقص وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا
للاشتراك والمجاز وايضا لو كان للتكرار لعم الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق وينسخه كل تكليف بعده
لا يجامعه **اقول** اذا ورد الامر مقيدا بالمرة او بالتكرار حمل عليه وان ورد مقيدا بصفة او م
شرط فسياتي انه يتكرر قياسا لا لفظا وان كان مطلقا اي عاريا من هذه القيود ففيه مذاهب احدها
انه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار او مرة الا انه لا يمكن
ادخال تلك الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة فصارت المرة من ضرورات الاتيان بالمامور به
لا جرم انه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الامام واتباعه ونقله عن الاقلين واختاره
ايضا الامدي وابن الحاجب والمصنف وعبّر عن المرة بقوله ولا يدفعه لانه لو كان للمرة لكان دافعا للتكرار
لانهما متقابلان الثاني انه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو راي الاستاذ وجماعة من
الفقها والمتكلمين لكن بشرط الامكان كما قاله الامدي والثالث يدل على المرة وهو قول اكثر اصحابنا كما
حكاه الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع ونقل القيرواني في المستوعب عن الشيخ ابي حامد انه
مقتضى قول الشافعي والرابع انه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله في احدهما على وجود القرينة
الخامس انه لاحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف ايضا واختار امام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب
المذهب الاول وليس كذلك فافهمه **قوله** لنا اي الدليل على ما قلناه من ثلاثة اوجه احدها انه يصح ان
يقال افعل كذا مرة او مرات وليس فيه تكرار ولا نقص اذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكرارا او بالمرات
نقضا وهذا الدليل لا يثبت المدعى لان عدم التكرار والنقض قد لا يكون لكونه موضوعا للماهية من
حيث هي بل لكونه مشتركا او لاحدهما ولا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على احدهما الثاني ان
الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كاية الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتي وورد تارة للمرة شرعا
كاية الحج وعرفا نحو ادخل الدار فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الاتيان
بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان كان في احدهما
فقط لزم المجاز وهما خلاف الاصل وهذا الدليل قد استعمله الامام واتباعه في مواضع كثيرة وفيه
نظر لانه اذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص في غير ما وضع له لان الاعم غير
الاخص ولكنه مشتمل على ما وضع له فيكون على سبيل المجاز وايضا فلان الالفاظ موضوعة بازا المعاني

الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما يتشخص منها في الخارج فيكون مجازا لانه غير ما وضع له فاستعمال الامر في المقيد
بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلنا ففر من مجاز واحد فوقع في مجازين وهذا البحث يجري في ساير الالفاظ
الموضوعة لمعنى كلي وان كان مستبعدا لكن القواعد قد ادت اليه وقد صرح الامدي في الاحكام
بموافقة ما ذكرته فقال في اوايل الكتاب في القسمة الثالثة جوابا عن سوال ما نصه لانه لا يخفى ان
حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة
فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا في غير ما وضع له هذا لفظه الثالث وهو دليل
على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم اولوية وقت دون وقت والتعميم باطل
بوجهين احدهما انه تكليف بما لا يطاق الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف ياتي بعده لا يمكن ان يجامعه
في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك
والمحترز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك ان تقول قد تقدم ان القايل بالتكرار يقول
انه بشرط الامكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق **قال** قد تمسك الصديق على
التكرار بقوله تعالى واتوا الزكاة من غير نكير قلنا لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره قيل النهي
يقتضي التكرار فكذا الامر قلنا الانتهاء ابدا ممكن دون الامتثال قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا
وروده قرينة التكرار قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك قلنا قد يستفسر عن افراد
المتواطي **اقول** احتج من قال بان الامر يفيد التكرار بثلاثة اوجه الاول ان اهل الردة لما منعوا
الزكاة تمسك ابو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى واتوا الزكاة ولم ينكر عليه احد
من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعا منهم على انها للتكرار والجواب انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم
بين للصحابة ان هذه الاية للتكرار فان قيل الاصل عدمه قلنا لما اجمعوا على التكرار مع ان الصيغة المجردة
لا تقتضي ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعا بين الادلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان ان الامام يسلم
ان ذلك اجماعا وهو مناقض لما سياتي من كونه ليس باجماع والوجه الثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك
الامر قياسا عليه والجامع ان كلا منهما للطلب وجوابه ان الانتهاء عن الشي ابدا ممكن لان فيه بقاء على
العدم واما الاشتغال به ابدا فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك ان النهي
كالامر في التكرار والفور الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجز ورود النسخ لان وروده ان

كان بعد فعلها فهو محال لانه لا تكليف وان كان قبله فهو يدل على البدا وهو ظهور المصلحة بعد خفايها او بالعكس وهو
على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار وجوابه ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضي
مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار
لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول فتبعه عليه المصنف ولك ان تقول ان صح هذا الجواب فيلزم
ان لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم البتة لامكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقوله
بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء وايضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لا سيما
انهم استدلوا عليه بقصة ابراهيم مع ان الذبح يستحيل تكراره وايضا فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه
المخاطب **قوله** قيل حسن الاستفسار اي استدل من قال ان الامر مشترك بين التكرار والمرة
بانه يحسن الاستفسار فيه فيقال اردت بالامر مرة واحدة ام دايما ولذلك قال سراقة للنبي صلى
الله عليه وسلم أحجتنا هذه لعامنا ام للابد مع انه من اهل اللسان واقره عليه فلو كان الامر موضوعا في
لسان العرب للتكرار او للمرة لاستغنى عن الاستفسار وجوابه انما قاله ممنوع فانه قد يستفسر عن
افراد المتواطي كما اذا قال اعتق رقبة فتقول امومنة ام كافرة سليمة ام معيبة **قال** الخامسة
المعلق بشرط او صفة مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظا
ويقتضيه قياسا اما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه لو قال
ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر واما الثاني فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر
الطلاق لعدم اعتبار تعليله **اقول** الامر المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او
بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يقتضي تكرار المامور به عند تكرار شرطه
او صفته ان قلنا الامر المطلق يقتضيه فان قلنا انه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا فيه ثلاث
مذاهب احدها يقتضيه من جهة اللفظ اي ان هذا اللفظ قد وضع للتكرار والثاني لا يقتضيه اي
لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القايل بان ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية والثالث
انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال في المحصول وهذا هو المختار فلذلك
جزم به المصنف واختار الامدي وابن الحاجب انه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة
اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والجناية مع انه قد ثبت التعليل بهما **قوله** اما

الاول اي الدليل على الاول وهو انه لا يقتضي التكرار لفظا من وجهين احدهما ان ثبوت الحكم مع الصفة
او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شي على شي وهو اعم من تعليقه عليه في كل
الصور او في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على الاخص فلزم من ذلك ان التعليق
لا يدل على التكرار الثاني انه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق لا يتكرر بتكرر
الدخول ولو كان دالا عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما ولكن هذا الدليل من باب تعليق الانشا
على الشروط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يقال واذا ثبت في هذا ثبت في ذلك بالقياس او مثل
بقوله لوكيله طلقها حتى ان دخلت نعم ان كان تعليق الخبر والانشا كتعليق الامر في ثبوت الخلاف لم
حصل المقصود لكن كلام الامدي في الاحكام يقتضي ان الانشا لا تتكرر اتفاقا وصرح به في الخبر كقولنا
ان جاء زيد جا عمرو واما الدليل على الثاني وهو انه يقتضي التكرار قياسا فلان ترتيب الحكم على الصفة
او الشرط يفيد علية الشرط او الصفة لذلك الحكم كما سياتي في القياس فتكرر الحكم بتكرر ذلك
لان المعلول يتكرر بتكرر علته **قوله** وانما لم يتكرر الطلاق جواب عن سوال مقدر وتوجيه السوال
ان يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما
اذا قال ان قمت فانت طالق وليس كذلك وجوابه ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة
للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعي واحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في
احكام الله تعالى لان من نصب علة لحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق
الا ترى انه لو صرح بالتعليل فقال طلقتها لقيامها لم تطلق امراة اخرى قامت **قال** السادسة
الامر لا يفيد الفور خلافا للحنفية ولا التراخي خلافا لقوم وقيل مشترك لنا ما تقدم قيل انه تعالى
ذم ابليس على الترك ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل
سارعوا يوجب الفور قلنا فمنه لا من الامر قيل لو جاز التاخير فاما مع بدل فيسقط او لا معه فلا
يكون واجبا وايضا اما ان يكون للتاخير امد وهو اذا ظن فواته وهو غير شامل لان كثيرا من الشبان
يموتون فجاة او لا فلا يكون واجبا قلنا منقوض بما اذا صرح به قيل النهي يفيد الفور فكذا الامر
قلنا لانه يفيد التكرار **اقول** الامر المجرد عن القراين ان قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور
وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور ام لا حكى المصنف فيه اربع مذاهب احدها انه لا يدل

لامعلى الفور ولاعلى التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعي واصحابه وقال في
المحصول انه الحق واختاره الامدي وابن الحاجب والمصنف والثاني انه يفيد الفور اي وجوبا وهو
مذهب الحنفيه والثالث انه يفيد التراخي اي جوازا قال الشيخ ابو اسحق والتعبير بكونه يفيد التراخي
غلط وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى افاده التراخي انه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به
وليس هذا مذهب احد نعم حكى ابن برهان عن غلاه المواقفيه انه لا يقطع بامتثاله بل يتوقف فيه الى
ظهور الدليل لاحتمال اراده التاخير قال وذهب المقتصدون منهم الى القطع الى امتثاله وحكاه في البرهان
ايضا والرابع وهو مذهب المواقفيه انه مشترك بين الفور والتراخي ومنشا الخلاف في هذه المسله
من كلامهم في الحج **قوله** لنا ما تقدم اي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار واشار لامرين
احدهما انه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقص والثاني انه ورد الامر مع الفور ومع عدمه
فجعل حقيقه في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وقد تقدم الكلام في هذين
الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا ياتي هنا **قوله** قيل ان الله تعالى اي استدل
القايلون بان الامر يفيد الفور باربعه اوجه احدها انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم عليه الصلاه
والسلام بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك كما تقدم بسطه في الكلام على ان الامر للوجوب فلو لم يكن الامر
للفور لما استحق الذم ولكان لابليس ان يقول انك ما اوجبته على الفور فلم الذم واجاب المصنف تبعا للامام
بانه يحتمل ان يكون ذلك الامر مقرونا بما يدل انه على الفور وفي الجواب نظر لان الاصل عدم القرينه وقد
تمسك المصنف بهذه الايه على ان الامر للوجوب مع انما قاله بعينه محتمل ان يقال له فالذي كان جوابا له كان جوابا
لخصمه بل الجواب ان يقول ذلك الامر الوارد هو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين وفيه قرينتان دالتان على الفور احدهما الفا والثانيه ان فعل الامر وهو قوله فقعوا عامل
في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على راي البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت
تسويتي اياه الدليل الثاني ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفره الايه فوجب كون الامر للفور لان الله تعالى
امر بالمسارعه والمسارعه هو التعجيل فيكون التعجيل مامورا به وقد تقدم ان الامر للوجوب فتكون
المسارعه واجبه ولا معنى للفور الا ذلك ثم ان حمل المغفره على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى
فيستحيل مسارعه العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل الماموزات لكونها سببا للمغفره فاطلق اسم

الخبر

103 المسبب واريد به السبب والجواب انا لا نسلم ان الفوريه مستفاده من الامر بل ايجاب الفور مستفاد
من قوله وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين احدهما ان حصول الفوريه ليس من
صيغه الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعه دال عليه كيف ما تصرف الثاني وهو تقرير
صاحب الحاصل ان ثبوت الفور في الماموزات ليس مستفادا من مجرد الامر بها بل من دليل منفصل
وهو قوله وسارعوا ولك ان تقلب هذا الدليل فتقول الايه داله على عدم الفور لان المسارعه انما
مباشره الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وايضا فالمقتضي اي المضمر لصحه الكلام لا عموم
له كما ستعرفه في العموم فيختص بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مامور الدليل الثالث لو لم يكن الامر
للفور لكان التاخير جايزا لكنه لا يجوز لامرين احدهما انه لو جاز فان كان مشروطا بالاتيان ببدل
يقوم مقامه وهو العزم على راي من شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل وان كان
جايزا بدون بدل فيلزم الا يكون واجبا لانه لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل الثاني
ان التاخير اما ان يكون له امد معين لا يجوز للمكلف اخراجه عنه ام لا وكل من القسمين باطل اما الاول
فلان القايلين به اتفقوا على ان ذلك الامد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك اما الكبر السن
او للمرض الشديد وذلك الامد غير شامل للمكلف لان كثيرا من الشبان يموتون فجاه ويقتلون
غيله فيقتضي ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجبا لامتنع تركه والفرض انا نجوز
له الترك في كل الازمان المتقدمه على ذلك الظن واما الثاني فلان تجويز التاخير ابدا تجويز
للترك ابدا وذلك ينافي الوجوب ان ذلك كله منقوض بما اذا صرح الامر لنا بجواز التاخير فقال اوجبت
عليك ان تفعل هذا في اي وقت شيت فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا قال في المحصول وهو لازم لا محيص
عنه الدليل الرابع النهي يفيد الفور فيكون الامر ايضا كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب
وجوابه ان النهي لما كان مفيدا للتكرار في جميع الاوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضروره ان يفيد
الفوريه بخلاف الامر وهذا الجواب قد تقدم مثله في اواخر المسله الرابعه وقد ناقضه بعد هذا بنحو
سطر ووقع ايضا ذلك للامام واتباعه والجواب الصحيح منع كون النهي يفيد الفور لما فيه من الخلاف
لا سيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض **فروع** احدها الامر بالامر بالشي ليس امرا بذلك
الشي على الصحيح عند الامام والامدي واتباعهما لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون

بالاول متعديا ولا بالثاني مناقضا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها الثاني الامر بالماهيه الكليه
لا يكون امرا بشي من جزياتها كالامر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالغبن او بغبن هكذا قاله الامام وخالفه
الامدي وابن الحاجب الثالث اذا كرر الامر فقال صلي ركعتين صلي ركعتين فقيل يكون ذلك امرا
بتكرار الصلاه ونقله في المستوعب عن عامه اصحاب الشافعي وقال الصيرفي الثاني تاكيد وقال
الامدي بالوقف **قال الفصل الثالث في النواهي** وفيه مسايل الاول النهي يقتضي
التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وهو كالامر في التكرار والفور الثانيه النهي يدل شرعا على
الفساد في العبادات لان المنهي بعينه لا يكون مامورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس العقد او امر
داخل فيه او لازم له كبيع الحصاه والملاقيح والربو لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي
من غير نكير وان رجع النهي الى امر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا الثالثه مقتضى النهي فعل الضد لان
العدم غير مقدور وقال ابو هاشم من دعي الى زنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف الرابعه النهي عن
الاشيا اما عن الجمع كنكاح الاختين او عن الجميع كالزنا والسرقه **اقول** النهي هو القول الطالب
للترك دلاله اوليه ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الامر السابق وصيغته تستعمل في
سبعه معان ذكرها الغزالي والامدي وغيرهما احدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والثاني
الكراهه كقوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول الثالث الدعا كقوله تعالى ربنا
لا تزغ قلوبنا الرابع الارشاد كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسئلوا عن اشيا الايه الخامس التحقير
كقوله تعالى لا تمدن عينيك الايه السادس بيان العاقبه كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا السابع
الياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم الايه وقد اختلفوا في ان النهي هل من شرطه العلو والاستعلا واراده
الترك ام لا وانه هل هو صيغه ام لا وانه هل هو حقيقه في الطلب وحده ام لا وان ذلك الطلب الذي
هو حقيقه فيه هل هو للتحريم او للكراهه او لكل منهما بالاشتراك او الوقف كما اختلفوا في الامر فعلى هذا
اذا ورد النهي مجردا عن القراين فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي رضي الله عنه
في الرساله فقال في باب العلل في الاحاديث ما نصه وما نهى عنه فهو على التحريم حتى ياتي دلاله عنه على انه
اراد غير التحريم انتهى ونص عليه ايضا في مواضع اخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا امر بالانتها عن المنهي عنه فيكون الانتها واجبا لانه قد تقدم ان الامر للوجوب وذلك

اذا

104 ان يقول لما يدل على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل ايضا الا انه من وضع اللفظ وكلاهما غير المدعي **قوله**
وهو كالامر يعني ان النهي حكمه حكم الامر في انه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم وفي المحصول ان هذا
هو المختار وفي الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب
لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقه في القدر المشترك
وصحح الامدي وابن الحاجب انه للتكرار والفور وجزم به المصنف قبيل هذا تقليلا كما تقدم التنبيه
عليه وقال في المحصول انه المشهور وابن برهان انه مجمع عليه ودليل الامام مردود بما تقدم في
الكلام على ان الامر ليس للتكرار ولان عدم التكرار في امر الطبيب انما هو القرينه وهو المرض والكلام عند
عدم القراين المسله الثانيه في ان النهي هل يدل على الفساد ام لا فقال بعضهم لا يدل عليه مطلقا
ونقله في المحصول عن اكثر الفقها والامدي عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقا وصححه ابن الحاجب
لكن ذكر هذا الحكم مفرقا في مسلتين فافهمه وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات
دون المعاملات واختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذا اتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم
المصنف فاختار تفصيلا ياتي ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهه
اللغه والصحيح عند الامدي وابن الحاجب انه لا يدل الا من جهه الشرع وقد تقدم دليله في الكلام
على ان امتثال الامر يوجب الاجزا واليه اشار المصنف بقوله النهي يدل شرعا ولم يذكر الامام
ولا مختصرو كلامه هذا القيد واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال ابو حنيفه يدل على الصحه
لاستحاله النهي عن المستحيل وجزم به الغزالي في المستصفى قبل الكلام على المبين ثم ذكر بعد
ذلك في الباب انه فاسد وقد تقدم معنى فاسد العبادات والمعاملات في اول الكتاب فاغنى
عن ذكره ولنرجع الى كلام المصنف وحاصله ان النهي يدل من جهه الشرع على الفساد في العبادات
اي سوا نهي عنها لعينها او لامر قارنها لان الشي الواحد يستحيل ان يكون مامورا به ومنهيا عنه
وحينيذ لا يكون الاتي بالفعل المنهي عنه اتيا بالمامور به فيبقى الامر متعلقا به ويكون الذي اتى به
غير مجزي وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحه هكذا قرره بعضهم وهو خاص
بالعبادات الواجبه او المسنونه مع ان الدعوى عامه فالاولى ان يقال لانها المنهي عنها فلا لو
صحت لوقعت مامورا بها امر ندب لعموم الادله الطالبه للعبادات ثم ان الامر بها يقتضي طلب فعلها

والنهي عنها يقتضي طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين وقوله بعينه هو بالبا معناه بنفسه وهو متعلق بيكون
فافهمه وهذا الدليل انما يدل على الفساد من حيث هو واما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوب به على
ان الفقها قالوا يجوز ان يكون الشي الواحد مامورا به منهيا عنه بجهتين واعتبارين كما لو قال العبد خط هذا
الثوب ولا تخطه في الدار فخاطه فيها واما النهي في المعاملات فعلى اربعة اقسام لان النهي لا يخلوا اما ان يكون
راجعا الى نفس العقد ام لا والثاني لا يخلوا اما ان يكون الى جزوه ام لا والثالث لا يخلوا اما ان يكون الى لازم غير
مفارق ام لا فالاول كالنهي عن بيع الحصاه وهو جعل الاصابه بالحصا بيعا قايما مقام الصيغه وهو احد
التاويلين في الحديث والثاني كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع
ركن من اركان العقد لان الاركان ثلاثه العاقد والمعقود عليه والصيغه ولا شك ان الركن داخل في
الماهيه والثالث كالنهي عن الربو اما ربا النسيه والتفرق قبل التقابض فواضح لكون النهي فيه لمعنى خارج
واما ربا الفضل فلان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزياده وذلك امر خارج عن نفس
العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زايدا او ناقصا صفه من اوصافه لكنه لازم والنهي في
هذه الثلاثه يدل على الفساد لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير فكان ذلك اجماعا
وانما استدل المصنف على الثالث فقط لانه اذا اثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بطريق الاولى واما الرابع
فكالنهي عن البيع وقت ندا الجمعه فانه راجع ايضا الى امر خارج عن العقد وهو تفويت صلاه الجمعه
لا لخصوص البيع اذ الاعمال كلها كذلك والتفويت امر مفارق عن لازم الماهيه البيع وهذا القسم لا يدل
على الفساد بدليل صحه الوضو بالما المغصوب والصلاه بالثوب المغصوب وهذا التفصيل الذي اختاره
المصنف صرح به الامام في المحصول لكن في اثنا الاستدلال فافهمه ونقله الامدي في المنتهى عن اكثر اصحاب
الشافعي رضي الله عنه واختاره فتامله ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه ونص في الرساله
قبيل باب اصل العلم على انه يدل على الفساد فان عدد بيوعا كثيره وحكم بابطالها لنهي الشارع عنها ثم قال
ما نصه وذلك ان اصل مال كل امرء محترم على غيره الا بما احل به وما احل به من البيوع ما لم ينه عنه فلا
يكون ما نهي عنه من البيوع محللا ما كان اصله محرما ثم قال وهذا يدخل في علامه العلم انتهى ونص
في البويطي في باب صفه النهي على مثله ايضا وهو كما نقله المصنف الا في استثنا المغارف وقد نقل
ابن برهان عن الشافعي رضي الله عنه انه مستثنى كما تقدم المسئله الثالثه مقتضى النهي اي المطلوب

بالنهي وهو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن وعند ابي
هاشم والغزالي هو نفس لا تفعل وهو عدم الحركه في هذا المثال لنا ان النهي تكليف والتكليف انما
يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا لان القدره لا بد لها من اثر وجودي
والعدم نفي محض فيمتنع اسناده اليها اذ لا فرق في المعنى بين قولنا ما اثرت القدره او اثرت عدما
صرفا ولان العدم الاصلي اي المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان مقتضى
النهي ليس هو العدم ثبت انه امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد ولقايل ان يقول ترك الربا
مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا احتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا
فلم يفعله فان العقلا يمدحونه على انه لم يزن من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان
العدم ليس في وسعه كما قررناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك
ان تقول ما الفرق بين هذه المسئله وبين قولهم النهي عن الشي امر بضده فان هذا هو قولهم متعلق
النهي ضد المنهي عنه المسئله الرابعه النهي ان كان عن شي واحد فلا كلام وان كان عن اشيا فعلى قسمين
احدهما ان يكون عن الجمع اي الماهيه الاجتماعيه دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن نكاح
الاختين وكالحرام المخير عند الاشاعره كما تقدم في خصال الكفاره الثاني ان يكون عن الجميع اي عن كل
واحد كالزنا والسرقه واعلم ان الاشيا جمع واقلها ثلاث وحينيذ فالتمثيل غير مطابق ولو
عبر بالمتعدد لخلص من السوال قال الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه
فصول الفصل الاول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسايل
اقول اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقه وفي المعنى اقوال اصحها عند ابن
الحاجب انه حقيقه فيه ايضا لان العموم في اللغه هو شمول امر لمتعدد وذلك موجود بعينه
في المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الامير بالعطا ومنه مطر عام وحاجه عامه وعله عامه ومفهوم
عام وساير المعاني الكليه كالاجناس والانواع ولذا الامر والنهي النفسانيان والثاني انه مجاز
ونقله في الاحكام عن الاكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بانه لو كان حقيقه لكان مطردا وليس
كذلك بدليل معاني الاعلام كلها ولان العموم هو شمول امر واحد لمتعدد كشمول معنى الانسان
وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فانه لا يكون امرا واحدا يشمل الاطراف بل كل جزء من اجزا المطر

حصل في جزء من اجزا الارض والثالث انه لا يصدق عليه لا حقيقه ولا مجازا حكاه ابن الحاجب اذا
علمت هذه المقدمه فلنرجع الى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مره ان الكلمه اولى منه لكونه
جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان او مفردا بخلاف الكلمه وبو خذ من
التعبير باللفظ ان العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص
العله والمفهوم وغيرهما والتخصيص فرع العموم وايضا فسياتي قريبا ان العموم قد يكون عقليا
لا لفظيا ولك ان تجيب بانه يجوز ان يكون اطلاق العموم هناك في سبيل المجاز كما راه الجمهور وكلامه
هنا في المدلول الحقيقي او نقول العموم هناك بحسب اللغه وهنا بحسب الاصطلاح وفي العالم
ان الحكم ما يتناول الشيئين فصاعدا من غير حصر فسلم من الاعتراضين وان وقع في غيرهما **قوله**
يستغرق خرج به المطلق فانه سياتي انه لا يدل على شي من الافراد فضلا عن استغراقها وخرج
به النكره في سياق الاثبات سوا كانت مفرده كرجل او مثناة كرجلين او مجموعه كرجال
او عددا كعشره فان العشره مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي نعم هي عامه
عموم البدل عند الاكثرين ان كانت امرا نحو اضرب رجلا فان كانت خبرا نحو جاني رجل فلا تعم
ذكره في المحصول في الكلام على ان النكره في سياق النفي تعم ومعنى عموم البدل انها تصدق على كل واحد
بدلا عن الاخر وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح فان عدم استغراق من لمن لا يعقل واولاد
زيد لا ولاد غيره لا يمتنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحيه ان يصدق عليه في اللغه
وقوله بوضع واحد متعلق بيصلح والبا فيه للسببيه لان صلاحيه اللفظ لمعنى دون معنى شبهها
للوضع لا للمناسبه الطبيعيه كما تقدم ويجوز ان يكون حالا من ما اي جميع المعاني الصالحه له في حال
كونها حاصله بوضع واحد واحترز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقه ومجاز
كالاسد وتقريبه على وجهين احدهما ان العين قد وضعت مرتين مره للمبصره ومره للفواره
فهي صالحه لهما فاذا قال رايت العيون واراد بها العيون المبصره دون الفواره او بالعكس
فانها لم تستغرق جميع ما تصلح له مع انها عامه لان الشرط انما هو استغراق الالفاظ الحاصله
من وضع واحد وقد وجد والذي لم يدخل فيها هو افراد وضع اخر فلا يضر فلو لم يذكر هذا القيد
لاقتضى ان لا يكون عامه وما كان له حقيقه ومجاز يجعل في هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود

بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا الاخراج وهذا التقرير قد اشار اليه في المحصول اشاره لطيفه
فقال فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وقل من فهم على وجهه فاعتمد ما ذكرته ١٠٦
فانه عزيز مهم واياك وما وقع فيه الاصفهاني والقرافي في شرحيهما للمحصول التقرير الثاني
انه قد تقدم انه يجوز استعمال اللفظ في حقيقتيه كالعين وفي حقيقته ومجازه كالاسد
وحينئذ فيصدق ان يقال انه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام اما الاسد
ونحوه فبلا خلاف واما العين ونحوها فعلى الاصوب كما تقدم فاخرجه بقوله بوضع واحد وفي الحد
نظر من وجوه احدها انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حدا
لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقيا او رسميا اورده في الاحكام الثاني انه يدخل فيه الفعل
الذي ذكر معه معمولا به من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب زيد عمرا اورده ايضا الامدي
ولذلك ابن الحاجب الثالث النقض باسما الاعداد فان لفظ العشره مثلا صالح لعدد خاص وذلك
العدد له افراد وقد استغرقها اورده ابن الحاجب الرابع انه اخذ في تعريف العام لفظة جميع
وهو من جمله المعرف واخذ المعرف في المعرف باطل لما علم في علم المنطق اورده الاصفهاني
شارح المحصول وهذه الاسوله قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضي لكونه غايه في الحد نعم
قد يقال قولنا ضرب زيد عمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له لانه غير شامل لجميع انواع الضرب
قال الاولى ان لكل شي حقيقه هو بها هو فالدال عليها المطلق وعليها بوحده معينه المعرفه
وغير معينه النكره ومع وحدات متعدده العدد ومع كل جزئياتها العام **اقول** غرضه
الفرق بين المطلق والنكره والمعرفه والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكره كما حكاه
في المحصول وحاصله ان لكل شي حقيقه اي ماهيه ذلك الشي بها اي بتلك الحقيقه يكون
ذلك الشي فالجسم الانسان مثلا له حقيقه وهي الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقه
انسان فان الانسان انما يكون انسانا بالحقيقه وتلك الحقيقه مغايره لما عداها سوا
كان ما عداها لازما لها كالواحد والكبير او مفارقا كالحصول في الحيز المعين فمفهوم الانسان
من حيث هو انسان لا واحد ولا كبير لكون الواحد والكبير مغايرا للمفهوم من حقيقته وان كان
لا يخلو عنه اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها اي على الحقيقه فقط هو المطلق كقولنا الرجل

خيير من المراد والدال عليها بوحده اي مع الدلاله على كونه واحدا امابالتشخص او بالنوع او بالجنس ان كان
معينا فهو المعرفه كزيد وان كان غير معين فهو النكره كقولك مررت برجل وهذان القسمان
لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف والدال على
الماهيه مع وحدات اي مع اشيا ينطوي فيها ان كانت معدوده اي محصوره لا يتناول مابعدها
فهو العدد كخمسه وان كانت غير معدوده بل مستوعبه لكل جزوي من جزئيات تلك الحقيقه
اي لكل فرد من افرادها فهو العام كالمشركين وهذه العباره التي في العام اخذها المصنف من
الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع اشيا غير معينه الى ماقلناه لانه يرد عليه الجمع المنكر
لقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما اورده بعضهم عليه فلا وجه له ويوخذ
منه حد اخر للعام غير المذكور اولا ومنه اخذ القرافي حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى
كلي يفيد التتبع في محاله وكلامه يقتضي انه اخترعه واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه
احدها انه يقتضي ان العدد والمعرفه والعام متقابلان اي لا يصدق احدها على الاخر لان هذا
شان التقسيم وليس كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسه ونكرتين
نحو كل رجل وخمسه فتداخلت الاقسام الثاني ان اعتبار الوحده في مدلول المعرفه والنكره
يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفه وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكره لا
وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل الثالث ان العدد في قولنا خمسه
رجال مثلا انما هو الخمسه وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضي ان العدد
اما اسم المجموع او للرجال فقط وهو الاقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقه وعلى
وحدات معدوده بالخمس فانا عددناها بها وايضا فان المعدود مشتق من العدد فيتوقف
معرفته على معرفته فكيف يوجد في التقسيم الذي يحصل منه تعريفه وعبر الامام في المحصول
والمعالم بقوله معينه ولكن ابدله في الحاصل بقوله معدوده فتبعه عليه المصنف قال
الثانيه العموم اما لغه بنفسه كاي للكل ومن للعالمين وما لغيرهم واين للمكان ومتى للزمان او
بقرينه في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف وكذا اسم الجنس او النفي كالنكره
في سياقها وعرفا مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمه جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب

الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثنا فانه يخرج ماتجب اندراجه لولاه والاجاز من
الجمع المنكر قيل لو تناول لامتنع الاستثنا لكونه نقضا قلنا هو منقوض بالاستثنا من
العدد وايضا استدلال الصحابه بعموم ذلك مثل الزانيه والزاني يوصيكم الله في اولادكم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الايمه من قريش نحن معاشر الانبيا لا نورث
شايعا من غير نكير اقول العموم اما ان يكون لغه او عرفا او عقلا القسم الاول وهو
المستفاد من وضع اللغه له حالان احدهما ان يكون عاما بنفسه اي من غير احتياج الى قرينه
وحينيذ فاما ان يكون عاما في كل شي سوا كان من اولي العلم او غيرهم كاي يقول اي رجل جا
او اي ثوب لبسته وكذا كل وجميع والذي والتي ونحوها وكذا ساير ان كانت ماخوذه من
سور المدينه وهو المحيط بها وبه جزم الجوهري وغيره فان كانت ماخوذه من السور المهموز
وهو البقيه فلا يعم وهو الصحيح وفي الحديث وفارق سايرهن اي باقيهن وشرطا اي ان تكون
استفهاميه او شرطيه فان كانت موصوله نحو مررت بايهم قام اي بالذي او صفه نحو مررت
برجل اي رجل بمعنى كامل او حالا نحو مررت بزيد اي رجل بفتح اي بمعنى كامل ايضا او منادا نحو
يا ايها الرجل فانها لا تعم واما ان يكون عاما في العالمين خاصه اي اولي العلم كمن فان الصحيح انها
تعم الذكور والاناث والاحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الاحرار فقط وشرطها ان تكون شرطيه
او استفهاميه فان كانت نكره موصوفه نحو مررت بمن معجب لك بحر معجب اي برجل معجب
او كانت موصوله نحو مررت بمن قام اي بالذي فانها لا تعم ونقل القرافي عن صاحب التلخيص ان
الموصوف له يعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول والعالمين
هنا بكسر اللام وانما عدل عن التعبير بمن يعقل وان كانت هي العباره المشهوره الى التعبير باولي العلم
لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور في شرح المقرب وغيره وهو ان من يطلق على الله
تعالى كقوله ومن لستم له برازقين وكذلك اي لقوله تعالى قل اي شي اكبر شهاده قل الله والباري
تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيرا غير شامل واما ان يكون عاما في غير
اولي العلم وهي ما نحو اشتريت مارايت فلا تدخل فيه العبيد والاما وفيه خلاف ياتي ذكره بدليله
في تاخير البيان ان شا الله تعالى لكن اذا كانت ما نكره موصوفه نحو مررت بما معجب لك اي بشي

او كانت غير موصوفه نحو ما الحسن زيدا فانها لا تعم واما ان تكون عاما في الامكنه خاصه نحو اين تجلس اجلس
واما في الازمنه نحو متى تجلس اجلس وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما شلناه حتى لا يصح ان
يقول متى زالت الشمس فاتني ولم ان هذا الشرط في الكتب المعتمده ولقايل ان يقول لو كانت هذه
الصيغ للعموم لكان اذا قال لامراته متى قمت او حيث قمت او اين قمت فانت طالق يقع عليه
الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك **قوله** او بقرينه هذا هو الحال الثاني وهو ان يكون عمومه لا
مستفادا من اللغه لكن بقرينه وتلك القرينه قد تكون في الاثبات وهي ال والاضافه الداخلات
على الجمع كالعبيد وعبيدي وعلى المفرد وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا فليحذر الذين يخالفون عن امره لكن ان كانت ال عهديه فان تعميمها لافراد المعهود
خاصه قال في المحصول والضمير العايد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه وهنا امور
احدها ان هذه القرينه تفيد العموم في النفي ايضا نحو ولا تنكحوا المشركات الثاني ان العموم فيما
تقدم مختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات وعلى الجمع يعم الجموع لان ال تعم افراد ما دخلت
عليه وقد دخلت على جمع وكذلك الاضافه وفايده هذا انه يتعذر الاستدلال به في حالة النفي
والنهي على ثبوت حكمه لمفرد لانه انما حصل النفي او النهي عن افراد الجموع والواحد ليس بجمع وهو معنى
قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد فان قيل يعارض هذا اطلاقهم
ان العموم من باب الكليه فان معناه ثبوته لكل فرد سوا كان نفيا ام لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلاله
قلنا لا تنافي بينهما فانا قد اثبتناه لكل فرد من افراد ما دخلت عليه وهو الجموع الثالث لم يصرح
الامام واتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على ان الامر للوجوب فانهم
قد استدلوا عليه بقوله تعالى فليحذر الايه فاورد الخصم ان امره لا يعم فاجابوا بانه عام لجواز
الاستثنا كما تقدم ونقل القرافي هنا عن صاحب الروضه واما المفرد والمعرف بال فقد ذكر
الامام في كتبه وصحح هو واتباعه انه لا يعم وصحح ابن المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ايضا ابن
برهان في الوجيز ونقله الامام عن الفقها والمبرد والجبائي ونقله الامدي عن الشافعي رضي الله
عنه والاكثرون ورايت نصه في الرساله نحوه ايضا فانه نص على الارض من قوله تعالى خلق
السموات والارض من الالفاظ العامه التي اريد بها العموم ثم نص على ان قوله تعالى الزانيه والزاني

والسارق

108 والسارق والسارقه ونحوه من العام الذي خص ورايت في البويطي نحوه ايضا فانه جعل قوله تعالى
النفس بالنفس من العام المخصوص ولك ان تقول لم لا قال الشافعي بوقوع الثلاث على من حلف
بالطلاق المعرف وحنث وقد يجاب بان هذا يمين فيراعي فيها العرف لا اللغه **قوله** او
النفي تقديرا او بقرينه في النفي وهو معطوف على قوله في الاثبات وحاصله ان النكره في سياق النفي
تعم سوا باشرها النفي نحو ما احد قايم او باشر عاملها نحو ما قام احد وسوا كان النافي ما او لم او لن
او ليس او غيرها ثم ان كانت النكره صادقه على القليل والكثير كشي او ملازمه للنفي نحو احد او
داخلا عليها من نحو ما جاني من رجل او واقعه بعد لا العامله عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح
كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قايما وما في الدار رجل ففيه مذهبان للنحاه الصحيح انها للعموم
ايضا كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه شيخنا ابو حيان في حروف
الجر ونقله من الاصوليين امام الحرمين في البرهان في كلام على معاني الحروف لكنها ظاهره في العموم
لا نص قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما
يعدل عن الظاهر في نحو جا الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها للعموم وتبعه عليه الجرجاني في اول
شرح الايضاح والزمخشري عند قوله تعالى ما لكم من اله غيره وعند قوله ما تاتيهم من ايه نعم يستثنى
من اطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب
اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال
ان كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب التلقيحات
فلنستدركه واذا وقعت النكره في سياق الشرط كانت للعموم ايضا صرح به في البرهان هنا وارتضاه
الابياري في شرحه له واقتضاه كلام الامدي وابن الحاجب في مسله لا اكلت **قوله** او عرفا
هذا هو القسم الثاني من اصل التقسيم وهو عطف على قوله لغه اي العموم اما ان يكون لغه او عرفا
كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين الى تحريم وجوه
الاستمتاعات لانه المقصود من النسوه دون الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى حرمت عليكم
الميته **قوله** او عقلا هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر
للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بانه علته والعقل يحكم بانه كلما وجدت العله يوجد المعلول وكلما

انتفت فانها تنتفي واما في اللغه فانه لم يدل علي هذا العموم اما في المفهوم فواضح واما في المنطوق فلما مر
ان تعليق الشي بالوصف لا يدل علي التكرار من جهه اللفظ وهاهنا امران احدهما ان صيغ العموم
وان كانت عامه في الاشخاص فهي مطلقه في الاحوال والازمان والبقاع فلا يثبت العموم فيها لاجل
ثبوته في الاشخاص بل لابد من دليل عليه مثاله قوله تعالي اقتلوا المشركين يقتضي قتل كل مشرك
لكن لا في كل حال بحيث يعم حال الهدنه والحرابه وعقد الذمه بل يقتضي ذلك في حال ما وما من
مشرك الا ويقتل في حال ما كحال الرده وحال الحرب وهذه القاعده ارتضاها القرافي والاصفهاني
في شرحي المحصول وقررها بهذا التقرير في الكلام علي التخصيص وهي صحيحه نافعه ونازع الشيخ تقي
الدين في شرح العمده في صحتها ولذلك الامام في المحصول فانه قال في كتاب القياس جوابا عن سوال
قلنا لما كان امرا بجميع الاقيسه كان متناولا لا محاله لجميع الاوقات والا قدح ذلك في كونه متناولا
لكل الاقيسه ويظهر ان يتوسط فيقال معني الاطلاق انه اذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما
ولا يعمل به في تلك الاشخاص مره اخري اما في اشخاص اخري فيعمل به فالتوفيه بعموم الاشخاص ان لا
ينفي شخص الا ويدخل والتوفيه بالاطلاق ان لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد وللقايل ان يقول
عدم التكرار معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار الثاني دلاله العموم قطعيه عند الشافعي
رضي الله عنه والمعتزله وظنيه عند اكثر الفقها هذا نقله الابياري شارح البرهان وهي
فايده حسنه وممن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول وذكر المازري نحوه ايضا فقال واختلف
المعممون في ان ما زاد علي اقل الجمع هل هو من باب النصوص او من باب الظواهر وذكر في البرهان
في اول العموم عن الشافعي نحوه ايضا قوله ومعيار العموم الي اخره اعلم ان الشافعي رضي
الله عنه وكثيرا من العلما ذهبوا الي ان ما سبق ذكرها من الصيغ حقيقه في العموم مجاز في
الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعه الي العكس وقال جماعه انها مشتركه بينهما والخو
واخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشي واختاره الامدي وقيل بالوقف في الاخبار والوعد
والوعيد دون الامر والنهي واختار المصنف مذهب الشافعي واستدل عليه بوجهين
احدها جواز الاستثنا وذلك لان هذه الصيغ يجوز ان يستثني منها ما شيناه من الافراد
والاستثنا اخراج ما لولاه لوجب اندراجه في المستثني منه فلزم من ذلك ان تكون الافراد

كلها

كلها واجبه الدخول ولا معني بالعموم الا ذلك اما المقدمه الاولي فبالاتفاق واما الثانيه فلان الدخول
لو لم يكن واجبا بل جايزا لكان يجوز الاستثنا من الجمع المنكر فنقول جا رجال الا زيدا وقد نص النحاه
علي منعه نعم قالوا ان كان المستثني منه مختصا جاز نحو جا رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم او الا
رجلا منهم والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع ايراد هذه الصوره ولم يصرح الامام ولا اتباعه كصاحب
الحاصل بامتناع الاستثنا من النكره بل صرحوا بجوازه في غير موضع من هذه المسله وما قاله المصنف
هو الصواب لكن في هذا الدليل كلام تقدم في ادله من قال ان الامر للتكرار وللقايل ان يقول لو كان جواز
الاستثنا معيارا للعموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعترض الخصم عليه بانه لو وجب ان يتناوله لامتنع
الاستثنا لان المتكلم دل باول كلامه علي ان المستثني داخل فيه المستثني منه قطعا وللخصم ان
يقول لا اسلم جواز الاستثنا من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم
ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال الا ان يكون العدد مما يستعمل في المبالغه كالالف
والسبعين فيجوز نعم الاعتراض نفسه ضعيف او باطل فان المصنف لم يدع وجوب الاندراج
مع كونه مستثني بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال لوجب اندراجه لولاه وايضا فان المستثني
داخل في المستثني منه لغه لا نسبه فلا تناقض لان الصحيح ان الحكم علي المستثني منه انما هو بعد
اخراج المستثني قوله وايضا اي الدليل الثاني استدلال الصحابه بعموم هذه الصيغ
استدلالا شايعا من غير نكير فكان اجماعا وبيانه انهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلي
بال كقوله تعالي الزانيه والزاني وبعموم الجمع المضاف فان فاطمه احتجت علي ابي بكر رضي الله
عنهما في توريثها من النبي صلي الله عليه وسلم الارض المعروفه وهي فدك والعوالي بقوله تعالي
يوصيكم الله في اولادكم واستدل ايضا ابو بكر رضي الله عنه بعمومه فانه رد علي فاطمه رضي
الله عنها بقوله صلي الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقه واستدل عمر رضي
الله عنه وهذا الحديث معزو الي الترمذي في غير جامعه والذي في الصحيحين لا نورث ما تركناه
صدقه واستدل عمر رضي الله عنه بعموم المحلي فانه قال لابي بكر حين عزم علي قتال مانعي الزكاه كيف
تقاتلهم وقد قال النبي صلي الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتي يقولوا لا اله الا الله فقال ابو بكر
اليس انه قال الا بحقها وتمسك ايضا ابو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير

رد عليهم ابو بكر رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائي **قال** الثالثة
الجمع المنكر لا يقتضي العموم لانه يحمل كل انواع العدد قال الجبائي حقيقة في كل انواع العدد فيحمل على
جميع حقايقه قلنا لا بل في القدر المشترك **اقول** الثالث الجمع المنكر اي اذا لم يكن مضافا
لا يقتضي العموم خلافا لابي علي الجبائي لنا ان رجالا مثلا يحتمل كل نوع من انواع العدد
بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة
ومورد التقسيم وهو الجمع اعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع اعم وكل فرد اخص والاعم
لا يدل على الاخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله في كل انواع العدد اي من الثلاثة فصاعدا
والا فيرد الاثنان واما الواحد فلا يرد لانه لا يسمى عددا عند اهل الحساب بل العدد ينشا
عنه واحتج الجبائي بانه لما ثبت انه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة
فحينئذ فيحمل على جميع حقايقه احتياطا كما ذكرناه في باب الاشتراك وقد تقدم هناك من كلام
المصنف ان ابا علي الجبائي ممن جوز استعمال المشترك في معنييه لا انه يلزمه فلهذا كما تقدم
فاستفدنا من هنا انه يقول بالحمل ايضا والجواب انا لا نسلم انه حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى
يكون مشتركا بل حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزايد
عليها كما قاله في المحصول لانا بينا انه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها وايضا فالافراد من
الاشتراك ولك ان تقول هذا الكلام يقتضي ان رجالا اقله ثلاثة وليس كذلك لانه جمع كثرة
والاقل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة انما هو احد عشر باتفاق النحاة **قال**
الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه
فلا ينفي الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله لا اكل عام في الماكولات يحمل على
التخصيص كما لو قيل لا اكل اكلا وفرق ابو حنيفة بان اكلا يدل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوكيد
فيستوي فيه الواحد والجمع **اقول** نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة هل يعم في الامور التي يمكن نفيها ام لا وفيه مذهبان ماخذهما ان مقتضاها في الاثبات
هل هو المساواة من كل وجه او من بعض الوجوه فان قلنا من كل وجه فلا يستوي ليس بعام بل نفي البعض
لان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وان قلنا من بعض الوجوه فلا يستوي عام لان نقيض

الموجبة

الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند اصحابنا القايلين بان العموم له صيغة ان هذه ايضا للعموم
كما صححه الامدي وابن الحاجب وابن برهان وتمسك به جماعة على ان المسلم لا يقتل بالكافر لان
القصاص مبني على المساواة وخالف الامام واتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بان نفي الاستواء اعم
من كونه من كل الوجوه او من بعضها بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يستلزم الاخص فحينئذ
نفي الاستواء المطلق لا يستلزم نفي الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل
على الاخص في طرف الاثبات اما في طرف النفي فيدل لانه نفي للحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة
والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت الماهية موجودة ولهذا قال لو قال ما رايت
حيوانا وقد راى انسانا عُدّ كاذبا وايضا فلان الافعال نكرات والنكرة في سياق النفي تعم **قوله**
بخلاف لا اكل اعلم انه اذا حلف على الاكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلا والله لا اكل التمر او لم يتلفظ
به لكن اتى بمصدر ونوى به شيئا معينا كقوله والله لا اكل اكلا فلا خلاف بين الشافعي وابي حنيفة
رضي الله عنهما انه لا يحنث بغيره فان لم يتلفظ بالماكول ولم يات بالمصدر ولكن خصصه بنيته
كما اذا نوى التمر بقوله والله لا اكلت او ان اكلت فعبدي حر ففي تخصيص الحنث به مذهبان
منشاهما ان هذا الكلام هل هو عام ام لا وقد علمت مما ذكرناه ان صورة المسالة المختلف فيها ان يكون
فعلا متعديا لم يقيد بشيء كما صوره الغزالي في المستصفى وان يكون واقعا بعد النفي او الشرط
كما صوره ابن الحاجب واقتضاه كلام الامدي اذا علمت هذا فاحد المذهبين وهو مذهب ابي حنيفة
انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثاني
وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه انه عام لانه نكرة في سياق النفي او الشرط فيعم ولان لا اكل يدل
على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل فلو لم ينتف بالنسبة الى بعض الماكولات لم تكن حقيقة منتفية
ولا معنى للعموم الا ذلك فاذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على
ما لو قال لا اكل اكلا فان ابا حنيفة يسلم انه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا اكل لان
المصدر موجود فيه ايضا لكونه مشتقا منه ومال في المحصول لمقالة ابي حنيفة رضي الله عنه
فقال ان مطرحه دقيق وفي المنتخب والحاصل انه الحق وفرق اعني الامام بان لا اكل يتضمن المصدر
والمصدر انما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعامة واذا

انتفى العموم انتفى التخصيص فيختص بالجمع واما اكلا فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد اي على الاكل الواحد
وحينئذ فيصح تفسيره بذلك الواحد بالنية فلهذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف
بل باطل لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد
فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الاول والثاني ولو سلمنا ان لا آكل ليس
بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الامام لابي حنيفة رحمه الله بشي
في غاية الفساد فانه بناه على ان اكلا ليس بمصدر وانه للمرة الواحدة ولان لا آكل ليس بعام
وانه اذا لم يكن عاما لا يقبل التقييد وقد تقدم بطلان الكل وبناه ايضا على ان تخصيص بعض
الازمنة او الامكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل ايضا فان المعروف عندنا انه اذا قال والله
لا اكلت ونوى في مكان معين او زمان معين انه يصح وقد نص الشافعي رضي الله عنه على انه لو
قال ان كلمت زيدا فانت طالق ثم قال اردت التكلم شهرا انه يصح **فروع** حكاها الامام
احدها ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا النبي لا يتناول امته على
الصحيح وظاهر كلام الشافعي في البويطي انه يتناولهم الثاني خطاب الذكور الذي يمتاز عن
خطاب الاناث بعلامة كالمسلمين وفعلوا لا يدخل فيه الاناث على الصحيح ونقله القفال عن
الشاشي عن الشافعي وكذلك ابن برهان في الوجيز الثالث لفظة كان لا تقتضي التكرار وقيل
تقتضيه الرابع اذا امر جمعا بصيغة جمع كقوله اكرموا افاد الاستغراق الخامس خطاب
المشافهة كقوله يا ايها الناس لا يتناول من يحدث بعدهم الا بدليل منفصل السادس اذا لم
يمكن اجرا الكلام على ظاهره الا باضمار شي وكان هناك امور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها
لم يجز اضمار جميعها لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا هو المراد من قول الفقها المقتضى لا عموم
له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا التقدير حكم الخطا وذلك الحكم قد يكون
في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع التاثيم قال وللخصم ان يقول ليس احدها
اولى من الاخر فيضمرها جميعا السابع قول الصحابي مثلا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع
الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لا في الحكاية والمحكي قد يكون ٥
خاصا وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الالف واللام للعهد قال واما اذا
كان

كان منويا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة للجار وقول الراوي قضى بالشفعة للجار فجانب
العموم ارجح واختار ابن الحاجب ان الجمع للعموم ونقله في الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال
الى انه يعم الثامن قال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام
الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله ان ابن غيلان اسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة
والسلام امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معا او مرتبا فدل
على انه لا فرق على خلاف ما يقوله ابو حنيفة رضي الله عنه قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه اجاب
بعد ان عرف الحال واعلم انه قد روي عن الشافعي ايضا انه قال حكايات الاحوال اذا تطرق اليها
الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافي بينهما بان قال لا شك
ان الاحتمال المرجوح لا يؤثر انما يؤثر المساوي او الراجح وحينئذ فنقول الاحتمال المؤثر ان كان
في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان
كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني التاسع مثل يا ايها الناس ويا عبادي يشمل الرسول
صلى الله عليه وسلم وقال الحليمي ان كان معه قل فلا وقيل فلا يدخل مطلقا العاشر المتكلم داخل
في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين كقوله تعالى وهو بكل شي عليم وقولك من احسن اليك فاكرمه
قال ويشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر الحادي عشر المدح
او الذم لا يخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح وصححه ايضا الامدي وابن الحاجب ونقلاه
عن الشافعي رضي الله عنه وكذلك ابن برهان ايضا ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم والذين يكنزون الذهب والفضة **فرع** قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ونحوه يقتضي
اخذ الصدقة من كل نوع من المال نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الرسالة في باب الزكاة فقال عقيب
ذكره لهذه الاية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القران ان الاموال كلها سوا وان الزكاة في
جميعها لا في بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه ورايت في البويطي نحوه ايضا ونقله ابن برهان
عن الاكثرين وكذلك الامدي وابن الحاجب ثم اختار خلافه **قال الفصل الثاني**
في الخصوص وفيه مسايل الاولى التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ والفرق بينه وبين
النسخ انه يكون للبعض والنسخ عن الكل والمخصص المخرج عنه والمخصص المخرج اراده اللافظ

وقيل للدال عليها مجازا الثانيه القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظا لقوله تعالى اقتلوا المشركين
او معنى وهو ثلاثه الاول العله وجوز تخصيصها كما في العرايا الثاني مفهوم الموافقه فيخصص
بشرط بقا الملفوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد الثالث مفهوم المخالفه فيخصص بدليل راجح
كتخصيص مفهوم اذا بلغ الما قلتين بالراكد قيل يوهم البدا او الكذب قلنا يندفع بالمخصص
قوله لما فرغ من العموم شرع في الخصوص فلذلك تكلم علي التخصيص والمخصص فذكر في
هذا الفصل تعريف الثلاثه ولذلك احكام المخصص بفتح الصاد واخر احكام المخصص بكسرها
الي الفصل الثالث فاما التخصيص فقال ابو الحسين انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب واختاره
المصنف ولكنه ابدل الخطاب باللفظ فقوله اخراج اي عن ما يقتضيه ظاهر اللفظ من الاراده والحكم
لا عن الحكم نفسه ولا عن الاراده نفسها فان ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى يخرج ولا عن الدلاله فان
الدلاله هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعني وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله
اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثنا من العدد فسياتي انه من التخصيصات ولذا ابدله
البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو اكرم الناس قريشا وذلك ان تقول يدخل في هذا اخراج بعض
العام بعد العمل به وسياتي انه نسخ لا تخصيص حيث قال خصا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا
بعده وايضا فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سياتي بعد هذه المسله ولما كان
النسخ شبيها بالتخصيص لكونه مخرجا لبعض الازمان فرق بينهما بان التخصيص اخراج البعض
والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم من ان اخراج البعض بعد العمل نسخ لا تخصيص لا جرم
ان في بعض النسخ والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلي هذا فلا ايراد والمخصص بفتح الصاد
هو العام الذي اخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام علي ما زعمه بعضهم فان المخصص هو الذي
تعلق به التخصيص او دخله التخصيص وهو العام ويقال عام مخصص ومخصوص والمخصص
بكسرها هو المخرج بكسر الرا والمخرج حقيقه هو اراده المتكلم لانه لما جاز ان يرد الخطاب خاصا
وعاما لم يترجح احدهما علي الاخر الا بالاراده **قوله** ويقال اي ويطلق المخصص ايضا علي الدال
علي الاراده مجازا والدال يحتمل ان يكون صفه للشي اي للشي الدال علي الاراده وهو دليل التخصيص
لفظيا كان او عقليا او حسيا تسميه للدليل باسم المدلول ويحتمل ان يكون صفه للشخص اي الشخص

الدال

الدال علي الاراده وهو المويد نفسه او المجتهد او المقلد تسميه للمحل باسم الحال والثاني هو الذي ذكره
الامام لا غير فانه قال ويقال بالمجاز علي شيئين احدهما من اقام الدلاله علي كون العام مخصوصا في ذاته
وثانيهما من اعتقد ذلك او وصفه به سوا كان الاعتقاد حقا او باطلا واما صاحب الحاصل فانه
قال ويقال المجاز علي الدلاله علي تلك الاراده وهذا مخالف لجميع المسله الثانيه الشي القابل للتخصيص
هو الحكم الثابت لامر متعدد لان التخصيص اخراج البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم
ان المتعدد قد يكون تعدده من جهه اللفظ كقوله تعالي اقتلوا المشركين فانه يدل بلفظه علي قتل
كل مشرك وخص عنه اهل الذمه وغيرهم وقد يكون من جهه المعني اي الاستنباط وهو ثلاثه
الاول العله وقد يجوز تخصيصها اي جوزه بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين كما قاله في
المحصول في الكلام علي الاستحسان وانما عبر بهذه العباره لان المسله فيها مذاهب تاتي في القياس
وهو المسمي هناك بالنقض ومثاله العرايا فان الشارع نهي عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان
عند الجفاف وهذه العله موجوده في العرايا وهو بيع الرطب علي روس النخل بالتمر علي وجه الارض
مع ان الشارع قد جوزه الثاني مفهوم الموافقه فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ لقوله تعالى ولا تقل
لهما اف فانه يدل بمنطوقه علي تحريم التافيف وبالمفهوم علي تحريم الضرب وساير انواع الاذي
وخص منه الحبس في دين الولد فانه جايز علي ما صححه الغزالي وطايفه منهم المصنف في غايه القصوي
فاما اذا اخرج الملفوظ به وهو التافيف في مثالنا فانه لا يكون مخصصا بل ناسخا للمفهوم وهو معني قوله
بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوي وبالعكس فان قيل حكمتهما بان اخراج الفحوي تخصيص
لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ قلنا ان كان الاخراج لمعارض راجح كردة الاب المقتضيه
لقتله ومطله المقتضي لحبسه كان تخصيصا لا ناسخا للمنطوق لانه لا ينافي ما دل عليه من الحرمه
وهذا هو المراد هنا وان لم يكن بل ورد ابتدا كان نسخا له لمنافاته اياه وهذا هو المراد هناك
الثالث مفهوم المخالفه فيجوز تخصيصه بدليل راجح علي المفهوم لانه ان كان مساويا كان ترجيحا من غير
مرجح وان كان مرجوحا كان العمل به ممتنعا وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف واهمله
الامام وهو الصواب لان المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سياتي لان فيه جمعا بين الدليلين مثاله
قوله عليه الصلاه والسلام اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل علي انه يحمل الخبث اذا لم

يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجاري فان القول القديم يدل على انه لا ينجس الا بالتغير واختاره
الغزالي وجماعه ومنهم المصنف في غاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه
شي الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق ارجح من المفهوم **قوله** قيل يوهم البدا
اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز لانه ان كان في الامر فانه يوهم البدا وان كان في
الاخبار فانه يوهم الكذب وهما محالان على الله تعالى وايهام المحال لا يجوز والبدا بالدال المهمله والمد
هو ظهور المصلحه بعد خفايها قال الجوهري وبدا له في هذا الامر بدا ممدود اي نشا له فيه راي
والجواب انه يندفع بالمخصص اي بالاراده او بالدليل الدال على الاراده وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ
في الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البدا او الكذب ان لو كان
المخرج مرادا وكلام الامام واتباعه وابن الحاجب يقتضي ان الخلاف في الامر والخبر وليس كذلك
بل في الخبر خاصه كذا صرح به الامدي وهو مقتضى كلام ابي الحسين في المعتمد والشيخ ابي اسحق
في شرح اللمع وغيرهم **قال** الثالثه يجوز التخصيص ما بقي غير محصور لسماجه اكلت كل رمان
ولم اكل غير واحده وجوز القفال الى اقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثه فانه الاقل عند الشافعي
وابي حنيفه رضي الله عنهما بدليل تفاوت الضماير وتفصيل اهل اللغه واثنان عند القاضي والاستاذ
بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فقيل اضاف الى المعمولين وقوله فقد صغت قلوبكما فقيل المراد
به الميول وقوله عليه الصلاه والسلام الاثنان فما فوقهما جماعه فقيل اراد جواز السفر وفي غيره الى
الواحد وقوم الى الواحد مطلقا **اقول** اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقايه بعد
التخصيص فذهب ابو الحسين الى انه لا بد من بقا جمع كثير سوا كان العام جمعا كالرجال او غير جمع
كمن وما واين الا ان يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له واعلاما بانه يجري مجرى الكثير كقوله تعالى
فقدرنا فنعم القادرون وهذا المذهب نقله الامدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه
واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص قال
ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره المصنف بان يكون غير محصور فقال ما بقي غير محصور
اي ما بقي من المخرج عنه عدد غير محصور وما هاهنا مصدريه تقديره يجوز التخصيص مده بقا عدد
غير محصور عن المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه انه لو قال اكلت كل رمان في البيت ولم

يأكل

يأكل غير واحده لكان ذلك مستهجنا في اللغه سمجا اي قبيحا قال الجوهري سمج الشي بالضم سماجه اي قبح فهو
سمج باسكان الميم كضخم فهو ضخم وبكسرها كخشن بالشين المعجمه فهو خشن وبزياده الالف
كقبيح فهو قبيح ولك ان تقول قد جوز المصنف له علي عشره الا تسعه كما سياتي والاستثنا من
من المخصصات المتصله فهذا تخصيص وامثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وايضا فهذا الدليل لا يحصل
به المدعي لانه انما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو راي القفال الشاشي انه يجوز
التخصيص الى ان ينتهي الى اقل المراتب الذي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول
الصيغه وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى ثلثه لانها اقل مراتب الجمع على
الصحيح كما سياتي وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد لانه اقل مراتبه نحو من يكرمني اكرمه وتريد
به شخصا واحدا وقد استطرد المصنف فادخل بين هذا التفصيل مسله مستقله طويله
وهي الكلام على اقل الجمع وقد ذكرها في المحصول في اثنا العموم والمذهب الثالث انه يجوز
التخصيص الى الواحد مطلقا اي سوا كان جمعا ام لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم والقايل نعيم بن مسعود الاشجعي هكذا قاله الامدي وابن الحاجب وغيرهما
لكن رايت في الرساله للشافعي ان القايل هم الاربعه الذين تخلفوا عن احد وتوقف الامدي
في المسله واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره فقال التخصيص ان كان بالمتصل نظرت
وان كان بالاستثنا نحو اكرم الناس الا الجهال او بالبدل نحو اكرم الناس العالم فيجوز الى الواحد
وان كان بالصفه نحو اكرم الناس العلما والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا عالمين فيجوز الى اثنين
وان كان التخصيص بالمنفصل فان كان في العام المحصور القليل فيجوز الى اثنين كما تقول قتلت كل
زنديق وكانوا ثلاثه وقد قتلت اثنين وان كان غير محصور مثل قتلت كل من في المدينه او
محصورا كثيرا مثل اكلت كل رمانه وقد كان الفا فيجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام
قوله فانه الاقل هذه هي المسله التي ذكرها استطرادا فنعود الى شرحها فنقول ذهب
الشافعي وابو حنيفه رضي الله عنهما الى ان اقل الجمع ثلاثه فان اطلق على الاثنين او على الواحد
كان مجازا واختاره الامام والمصنف وقال القاضي والاستاذ اقله اثنان واختاره ابن الحاجب
في المختصر الكبير الاول واما في المختصر الصغير فكلامه اولا يقتضي اختيار الثاني وفي

الاستدلال يقتضي الاول وهذان المذهبان حكاهما المصنف وقيل يطلق ايضا على الواحد حقيقة
وقيل لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا حكاهما ابن الحاجب وتوقف الامدي في المسله
استدل المصنف بوجهين احدهما ان الضماير متفاوته اي متخالفه لان ضمير المفرد غير بارز وضمير
المثنى الف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلا وافعلوا وحينيذ فنقول اختلاف الضمير في التثنيه
والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وايضا فلانه لا يجوز
وضع شي منهما مكان الاخر فلو كان اقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك الثاني
ان اهل اللغه فصلوا بينهما وقالوا الاسم قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعا وبين
صفتيهما ايضا فقالوا رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على التغاير واعلم ان القايل بان
اقل الجمع اثنان يقول الصور ان الجمع اعم من المثنى لان كل شي جمع ولا ينعكس ولا شك ان حقيقة الجمع
الاعم غير الاخص فان حقيقة الحيوان غير الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند
الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني على التقرير الاول من الدليل الاول واما على التقرير الثاني
فيوخذ منه ايضا لانا نقول لما كان مغايرا جعلوا لكل واحد منهما شيا يميزه **قوله** بدليل
قوله تعالى شرع في ادله الخصم القايل بان اقله اثنان وهي ثلاثه الاول قوله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان الى قوله لحكمهم فلو لم يكن اقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما وجوابه ان الحكم مصدر
والمصدر تصح اضافته الى معموليه اي الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينيذ
فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا اجاب الامام وهو جواب عجيب فان المصدر
انما يضاف اليهما على البدل ولا يجوز ان يضاف اليهما معا سمعت شيخنا ابا حيان يقول سمعت
شيخنا ابا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب انه كلام من لم يعرف شيا من علم العربيه وذكر
ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاعتراض ايضا وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدريه الى
معنى الامر والمصنف كانه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الاجوبه فتركها الى غيره فانه عبر
عنها بقوله فقيل على خلاف عادته الثاني قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اطلق لفظ القلوب
واراد قلب عايشه وحفصه واجيب بان اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع في الجانب
الايسر ومجازا على الميل الموجود فيه كقولهم مالي الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو ١٠٢

المراد

المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل ان الجرم لا يوصف بالصغو حقيقه واعلم ان هذا
الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعده النحويه انك اذا اضفت الشيين الى متضمنهما نحو ١١٤
قطعت روس الكبشين يجوز فيه ثلاثه اوجه الافراد والتثنيه والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف
فيما عداه وقد نبه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعه رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب
واجاب في المحصول بانه محمول على ادراك فضيلة الجماعه لانه عليه الصلاه والسلام بعث
لبيان الشرعيات لا لبيان اللغه ثم قال وقيل انه عليه الصلاه والسلام نهى عن السفر
الا في جماعه ثم بين بهذا الحديث ان الاثنين فما فوقهما جماعه في جواز السفر واقتصر المصنف
على الثاني وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس بحرام بل هو جايز لكنه مكروه سلمنا ان
مراده بالجواز عدم الكراهه لكنه لا يحصل الا بالاثنين بل الجواب ان هذا الاستدلال على غير
محل النزاع لان الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا في لفظ الجماعه كما سياتي عقبه **فايده**
محل الخلاف مشكل لانه لا جايز ان يكون في صيغه الجمع التي هي الجيم والميم والعين فانه لا خلاف
فيها كما قاله الامدي وابن الحاجب في المختصر الكبير قالا وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع
في اللغه كرجال ومسلمين ونحوهم واما الجمع نفسه فهو ضم شي الى شي وهو يطلق على الاثنين
بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما امكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك
ولا جايز ان يكون محل الخلاف صيغ الجموع لانها ان اقترنت بالالف واللام او بالاضافه كانت للعموم
كما تقدم وان لم يقترن به فان كانت من جموع الكثره فاقلها احد عشر بلا نزاع عند النحاه وان استعملت
في الاقل كانت مجازا فلم يبق الا جموع القله وهي خمسه اشيا اربعه منها جموع التكسير يجمعها قول
الشاعر افعل وبافعال وافعله وفعله تعرف الادنى من العدد الخامس هو جمع السلامه سوا كان
مذكرا كمسلمين او مونثا كمسلمات فان كانت اعني جموع القله هي محل الخلاف فالامر قريب لكنهم لما مثلوا
لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال من جموع الكثره مع انه قد صرح به الامام في المحصول والكلام على ان الجمع
المنكر هل يعم ام لا وكذلك الامدي وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما **قوله** وفي غير الى الواحد
اي في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح غيره الى الواحد اي في غير الجمع ما بعده **قال** ابو اسحاق

العام العام المخصص مجاز والالزم الاشتراك قال بعض الفقها انه حقيقه وفرق الامام بين المخصص المتصل
والمنفصل لان المقيد بالصفه لم يتناول غير اقلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول **اقول** اختلفوا
في العام اذا خص هل يكون حقيقه في الباقي ام لا على ثمانيه مذاهب حكاها الامدي وذكر المصنف
فيها ثلاثه احكاها عن وعند ابن الحاجب انه مجاز مطلقا لانه قد تقدم انه حقيقه فلو كان حقيقه
في البعض ايضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني انه حقيقه مطلقا ونقله امام الحرمين
عن جماهير الفقها وابن برهان عن جماهير العلما لان تناوله للباقي قبل التخصيص كان حقيقه وذلك
التناول باق والجواب انه انما كان حقيقه لدلالته عليه وعلى سائر الافراد لا عليه وحده والثالث قاله
الامدي تبعا لابي الحسين البصري ان خص بمتصل اي بما لا يستقل كان حقيقه سوا كان صفه او شرطا
او استثنا او غايه نحو اكرم الرجال العلما او اكرمهم ان دخلوا او اكرمهم الا زيدا او اكرمهم الى ان يسا وان
خص بمنفصل اي بما يستقل كان مجازا كالنهي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز
ففي الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان **قوله** لان المقيد بالصفه هذا دليل الامام وعلل تقريره على
وجهين احدهما ان العام المقيد بالصفه مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله لضاعت فايده
الصفه واذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقه بخلاف العام المخصوص بدليل
منفصل فان لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغه مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والا لزم الاشتراك
كما تقدم وهذا التقرير ذكره في الحاصل وهو الذي يظهر من كلام المصنف والتعبير بالصفه للتمثيل لا
للتقييد والتقرير الثاني وهو ما ذكره في المحصول ان لفظ العموم حال انضمام الصفه مثلا اليه ليس
هو المفيد لذلك البعض المنطوق به لان الرجال وحده من قولنا الرجال العلما لو افاد العالمين
لما افادت الصفه شيا واذا لم يكن مفيدا لذلك البعض استحال انه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من
لفظ العموم ولفظ الصفه هو المفيد له وافادته له حقيقه وهذا التقرير مصرح بان البعض الموصوف
لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بانه يفيد وكلام الكتاب محتمل للامرين اما الاول فواضح واما
الثاني فيكون المراد بقوله لان المقيد بالصفه هو ان المجموع من العام والصفه يتناول الموصوف
ولم يتناول غيره واجاب المصنف بان المركب من الموصوف مع الصفه مثلا غير موضوع الثاني لان
المركبات ليست موضوعه على المشهور وحينيذ فلا يكون حقيقه فيه لان الحقيقه هو اللفظ المستعمل

فيما وضع له فلم يبق الا المفردات ولا شك ان المفرد الذي هو العام متناول في اللغه لكل فرد وقد استعمل
في البعض فيكون مجازا وقد تقدم ان هذا الجواب يحكو على ما ذكره في مجاز التركيب فالاولى في الجواب
ان يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لا في المجموع من المخصص والمخصص وايضا فلو لم
يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به مخصصا لان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
ولا شك ان هذه الاشيا من المخصصات عنده والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغه
ولكن الصفه قرينه في اخراج البعض فيكون مجازا كما قاله المصنف **قال** الخامسه المخصص
بمعين حجه ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور وفصل الكرخي لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف
على دلاله الاخر لاستحاله الدور فلا يلزم من زوالها زوالها **اقول** العام ان خص بمبهم فلا
يحتج به على شي من الافراد بلا خلاف كما قاله الامدي وغيره لانه ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو
المخرج مثاله قوله تعالى واحلت لكم بهيمه الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين كما لو قيل اقتلوا
المشركين الا اهل الذمه فالصحيح عند الامام والامدي وابن الحاجب والمصنف انه حجه في الباقي
مطلقا وقال ابن ابان وابو ثور انه ليس بحجه مطلقا والمراد بقوله ومنعه اي منع حجيته وفصل
الكرخي اي فقال ان خص بمتصل كان حجه والا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسله
السابقه فلذلك اهمله المصنف والجمهور على ان ابان لا ينصرف في العلميه ووزن الفعل واصله
ابين على وزن افعل فقلبت اليا الفا لانفتاحها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه ينصرف
قال وزنه فعال كما ابن يعيش في شرح المفصل وغيره **قوله** لنا اي الدليل على انه حجه ان دلاله
العام على فرد من الافراد لا تتوقف دلالته على الفرد الاخر لان دلالته على الباقي مثلا لو كانت
متوقفه على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته على المخرج الباقي كان تحكما لان دلاله العام على
جميع افراده متساويه وان توقفت عليه لزم الدور وهو مستحيل فثبت ان دلالته على فرد لا
تتوقف دلالته على غيره من الافراد وحينيذ فلا يلزم من زوال الدلاله على بعض الافراد زوالها
عن البعض الاخر فيكون حجه وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل وتقريره ذلك موقوف
على مقدمه وهو ان الشيين اذا توقف كل منهما على الاخر فان كان التوقف بالبعديه والقبليه
وهو المسمى بالدور السبقي فالوقوع مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو

وقال عمرو كذلك وان لم يكن سبقيا كما اذا قال كل منهما لا ادخل حتى يدخل الاخر فلا استحاله فيه لامكان
دخولهما معا ويسمى بالدور المعي اذا عرفت هذا فنقول قول المصنف لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف
على دلالته على الاخر ان اراد به التوقف السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلاله بعد اخراج
البعض فانه يجوز ان يكون دلالته على البعض مستلزمه لدلالته على البعض الاخر وبالعكس لجواز التلازم
من الجانبين كالبنوه والابوه وغيرهما من المتضايفين وان اراد به التوقف المعي فلا استحاله فيه كما بيناه
هذا معنى كلام التحصيل فلنتمه والصواب التمسك بعمل الصحابه رضي الله عنهم فانهم قد استدلوا
بالعمومات المخصوصه من غير نكير فكان اجماعا **قال** السادسه يستدل بالعام ما لم يظهر
وابن سريج اوجب طلبه اولا لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطا واللازم منتف قال
عارض دلالته المخصص قلنا الاصل يدفعه **اقول** هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن
المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام واتباعه ولم يرجح شيا منهما
في كتابه المحصول والمنتخب هنا لكنه اجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله الى الجواز ولهذا صرح
صاحب الحاصل بانه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه اعني في المحصول في اواخر
الكلام على تاخير البيان عن وقت الخطاب واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف
ولا يستقيم فان الذي قاله الغزالي والامدي وابن الحاجب وغيرهم انه لا يجوز التمسك بالعام قبل
البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث الى ان يغلب على الظن عدم التخصيص ونقله
الامدي عن الاكثرين وابن سريج قال وذهب القاضي وجماعه الى انه لا بد من القطع بعدمه ويحصل
ذلك بتكرار النظر والبحث واشتهار كلام العلما فيها من غير ان يذكر احد منهم مخصصا وحكى
الغزالي قولا ثالثا انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس
بانتفايه اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت
العمل به فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم ان
ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والامدي وغيرهما وخطاوه
قوله لنا الى اخره شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو
وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقه بيان الملازمه ان

ايجاب طلب المخصص انما كان للتحرز عن الخطا وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتف وهو
طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص وللخصم ان يفرق بان احتمال وجود
المخصص اقوى من احتمال وقوع المجاز فان اكثر العمومات مخصوصه واحتج ابن سريج بان احتمال
وجود المخصص عارض دلاله العام اذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السوا فحمله
على العموم ترجيح من غير مرجح وقوله احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلاله ولا يجوز فيه غير
ذلك واجاب المصنف بان الاصل يدفع ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون
عند انتفا الرجحان ولك ان تقول الاستقرا يدل على ان الغالب في العمومات الخصوص والعام
المخصوص مجاز وحينيذ فيدور الامر بين الحقيقه المرجوحه والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام
المصنف انهما سيان فيكون العموم مساويا للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج
قال الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل فالمتصل اربعه
الاول الاستثنا وهو الاخراج بالا غير الصفه ونحوها والمنقطع مجاز وفيه مسايل **اقول**
قد عرف مما تقدم ان المخصص في الحقيقه هو اراده المتكلم وانه يطلق ايضا مجازا على الدال على التخصيص وهذا
هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه
العام والمنفصل عكسه وقسم المصنف المتصل على اربعه اقسام وهي الاستثنا والشرط والصفه والغايه
واهمل خامسا ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك اكرمت الناس قريشا الاول الاستثنا
وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الاخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا يخرج لما عدا
الاستثنا وقوله غير الصفه احتراز عن الا اذا كانت الصفه بمعنى غير وهي التي تكون تابعه لجمع منكور
غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا اي غير الله فانها ليست للاستثنا وقوله
ونحوها اي كحاشا وخلا وعدا وسوى وفي الحد نظر من وجوه احدها انه اخذ في التعريف
لفظه الا وهي من جمله ادوات الاستثنا فيكون تعريفا للشي بنفسه الثاني ان الاتيان بالواو في قوله
ونحوها لا يستقيم بل صوابه الاتيان باو الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها اي في الاخراج فينتقض
الحد بمثل قولنا اكرم العلما ولا تكرم زيدا فانه مخرج وليس باستثنا وكذلك ساير المخصصات ايضا
وان كان المراد انه يقوم مقامه في الاستثنا فيرد ورود الرابع ان تقييد الا بغير الصفه زياده في الحد

غير محتاج اليها لان الا والحالة هذه لا تخرج شيا فهي مستغنى عنها بقوله الاخراج ولهذا لم يذكره الامام ولا اتباعه
الا ان يقال قد تقرر ان الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الاخراج كما تقدم فاذا كانت الصفه
كانت مخرجه اي مما يجوز ان يدخل في الاول لا مما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الاولى ان يقال احترز
بقوله غير الصفه عن مثل قام القوم الا زيد فانه يجوز فيه وفي امثاله من المعارف جعل الا للصفه ورفع
ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره وان كان قليلا **قوله** والمنقطع مجاز هو جواب عن سوال
مقدر وهو ان الاستثنا قد يكون متصلا كقام القوم الا زيدا ومنقطعا كقام القوم الا حمارا والمنقطع
لا اخراج فيه فيكون واردا على الحد فاجاب المصنف بان الحد للاستثنا الحقيقي واطلاق الاستثنا
على المنقطع وان كان جايزا فلا خلاف كما قاله ابن الحاجب في المختصر الكبير لكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله
الامدي بدليل عدم تبادره قال ابن الحاجب واذا قلنا انه حقيقه فقيل انه مشترك وقيل متواطي
على ان الشيخ ابا اسحق نقل عن بعضهم انه لا يسمى استثنا لا حقيقه ولا مجازا **قال** الاولى شرطه
الاتصال عاده باجماع الادبا وعن ابن عباس خلافه قياسا على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفه والغايه
وعدم الاستغراق وشرط الحنابله ان لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص منه لنا لو قيل علي عشره
الا تسعه لزم واحد اجماعا وعلى القاضي استثنا الغاوين من المخلصين وبالعكس قال الاقل ينسى
فيستدرك ونقض بما ذكرناه **اقول** الاستثنا له شرطان احدهما اتصال المستثنى منه
اتصالا عاديا لا حسيا والدليل اجماع الادبا اي اهل اللغه ولا يضر القطع بتنفس وسعال ولذلك
البعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد في العاده متصلا ونقل عن ابن عباس جواز الاستثنا
المنفصل ثم اختلفوا فنقل عنه الامدي وابن الحاجب انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازري قولا انه
يجوز الى سنه وقولا اخر انه يجوز ابدا وهو ما يقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه كالشيخ ابي اسحق
وامام الحرمين والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به ابو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فانهم الجميع
قد توقفوا في اثبات اصل هذا المذهب عنه وشرعوا في تاويله الا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا
تاويل ولما توقفت النقله في اثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا ايضا في
كيفيته على المذاهب الثلاثه المتقدمه عبر بقوله خلافه فافهم ذلك فانه من محاسن كلامه واستدل لابن عباس
بالقياس على التخصيص بغير الاستثنا من المخصصات المنفصله والجامع ان كلا منهما مخصص وجوابه

النقض

النقض بالصفه والغايه ولذلك الشرط فان دليله يقتضي جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وايضا
فالفرق ان المخصص المنفصل مستقل ولذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثنا **قوله**
وعدم الاستغراق هذا هو الشرط الثاني من شروط الاستثنا وهو معطوف على الاتصال
اي شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يصح استثنا المساوي ولا الاكثر فان كان مستغرقا
نحو له علي عشره الا عشره كان باطلا بالاتفاق كما نقله الامام والامدي واتباعهما لافضايه الى اللغو
ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحه ان في صحته قولين وشرط الحنابله ان لا يزيد المستثنى على المستثنى
منه بل يكون اما مساويا او ناقصا وشرط القاضي اي في القول الاخير من اقواله كما قاله الامدي وغيره
ان يكون ناقصا عن النصف واعلم ان الامدي وابن الحاجب نقلا عن الحنابله امتناع المساوي ايضا على
عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض الامام ولا مختصرو كلامه للنقل عنهم واستدل المصنف بامرين
احدهما وهو دليل على القاضي والحنابله معا انه لو قال قايل علي عشره الا تسعه كان لزمه واحد باجماع الفقها
فدل على صحته قال الامدي وهذا الاستدلال خطا فان هذا الاستثنا عند الخصم بمثابه الاستثنا
المستغرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحه استثنا الاكثر الثاني وهو دليل على القاضي خاصه
استثنا الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
وبالعكس اي استثنا المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكايه عن ابليس قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين وجه الاستدلال ان الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثنا النصف وان كان
احدهما اكثر فكذلك ايضا لانه لما استثنى كلا منهما فقد استثنى الاكثر فدل على جواز النصف بطريق الاولى
وهذا لا يرد على الحنابله لاحتمال ان يكونا متساويين وهم يجوزون استثنا المساوي على مقتضى نقل
المصنف وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثه اوجه احدها ان الخصم ان يقول ان قوله تعالى ان عبادي
الايه تدل على ان الغاوين اقل من غير الغاوين اي اقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لابليس
وليس فيها تعرض لكونهم اقل من المخلصين حتى يكون على العكس من الايه الثانيه وانما يلزم ذلك اذا كان
المخلصون هم غير الغاوين اي الذين لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لا نسلمه لجواز ان يكون
غير الغاوين اعم من المخلصين لكن سلمنا فنقول هذا هو الظاهر لانه لا يلزم من انتفا سلطنه ابليس
التي هي القهر والغلبه عن شخص ان يرتقي الى درجه الاخلاص ويدل عليه احوال الكثير من الناس

وحينيذ فيكون قوله تعالى فبعزتك الايه دليلا على ان المخلصين اقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادي
الايه دليل على ان الغاوين اقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الايتين
ليس فيها الا استثنا الاقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين الايه
ثم استدل على ان الغاوين الاكثر بقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين ولم يذكر الايه
الثانيه فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه اخر فقد يقال ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين
يدل على ان الغاوين من بني ادم مطلقا اقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان في نسل ادم جميعهم وقوله
تعالى وما اكثر الناس الايه انما يدل على الاكثرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون
من حين بعثته الى قيام الساعه الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل على استثنا الغاوين
من المخلصين لكن قوله تعالى فبعزتك الايه انما يدل على استثنا المخلصين من الذين اقسم ابليس على
ان يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصل لهم الغوايه وعلى هذا فيكون الغاوون اقل من المخلصين كما دلت
عليه الايه الاولى والمخلصون اقل من المقسم على اغوايهم كما دلت عليه الايه الثانيه فيكون المستثنى
في الاثنين انما هو الاقل الثالث قال الامدي للخصم ان يقول انما نمنع استثنا الاكثر اذا كان عدد المستثنى
والمستثنى منه مصرحا بهما فان لم يكن نحو جاني بنو تميم الا الاراذل منهم فانه يصح من غير استقباح
وان كانت الاراذل اكثر وهذه الايه كذلك **قوله** قال الاقل اي قال القاضي لا شك ان الاستثنا
خلاف الاصل فانه بمنزله الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا الاستدراكه
بالاستثنا لانه قد ينسى لقله التفات النفس اليه وهذا المعنى مفقود في المساوي والاكثر
واجاب المصنف تبعا للحاصل بانه منقوض بما ذكرنا اي من استثنا الغاوين من المخلصين وبالعكس
او من الاجماع المتقدم في المقر فان الحكم موجود مع انتفا العله وهي القله والذي اجاب به في المحصول
ان الاستثنا والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه وهذا الذي اشار
اليه فيه ثلاث مذاهب احدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضي ان عشره الا ثلاثه مثلا
اسم مركب مرادف لسبعه والثاني ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين ان المراد ايضا سبعه كما قال
الاول ولكن لا يقول ان المجموع اسم لها بل الا قرينه مبينه لذلك كساير المخصصات والثالث وهو
الصحيح عند ابن الحاجب ان المراد بالعشره جميع افرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد اخراج

الثلاثه

الثلاثه فيكون الاسناد الى سبعه ولم يتعرض المصنف لشبهه الحنابله لانها كشبهه القاضي
قال الثانيه الاستثنا من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفه لنا لو لم يكن
لذلك لم يكن لا اله الا الله احتج بقوله عليه الصلاه والسلام لا صلاه الا بطهور قلنا للمبالغه
الثالثه المتعدده ان تعاطفت او استغرق الاخير الاول يعود الى المتقدم عليها والا يعود الثاني
الى الاول لانه اقرب **اقول** الاستثنا من الاثبات نحو قام القوم الا زيدا يكون نفيا للقيام
عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام في المعالم وصاحب الحاصل واما الاستثنا من النفي نحو ما قام احد
الا زيد فقال الشافعي رضي الله عنه يكون اثباتا للقيام لزيد وقال ابو حنيفه رضي الله عنه لا
يكون اثباتا له بل دليلا على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينيذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام اما من جهه
اللفظ فلانه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا واما من جهه المعنى فلان الاصل عدمه
قالوا بخلاف الاستثنا من الاثبات فانه يكون نفيا لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي
حكمنا به فلهذا الامر فرق عندهم في دلاله اللفظ من الاستثنا من النفي والاستثنا من الاثبات واختار
الامام في المعالم مذهب ابي حنيفه وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي رضي الله عنه دليلنا انه لو لم
يكن اثباتا لم يكن لا اله الا الله في التوحيد لان التوحيد هو نفي الالهيه عن غير الله تعالى واثباتها له
فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهيه له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات احد شرطي التوحيد
واجاب في المعالم بان اثبات الالهيه له سبحانه مقرر في بدايه العقول والمقصود نفي الشريك احتج
ابو حنيفه بمثل قوله عليه الصلاه والسلام لا صلاه الا بطهور تقريره لا يصح الصلاه الا بطهور فلو
كان الاستثنا من النفي اثباتا لكان كلما وجد الطهور توجد الصحه وليس كذلك فانها قد لا تصح لفوات
شروط اخر ولم يجب الامام عن هذا الدليل لا في المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف
وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثه اوجه احدها وهو ما ذكره المصنف ان الحصر قد يوتى به للمبالغه
لا للنفي عن الغير كقوله الحج عرفه وها هنا كذلك لان الطهاره لما كان امرها متاكدا صارت كانه لا شرط
للصحه غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحه الثاني ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن ان قولنا ان
الاستثنا من النفي اثبات يصدق باثبات صوره واحده من محل الاستثنا لان دعوى
الاثبات لا عموم فيها بل هي مطلقه وحينيذ فيقتضي صحه الصلاه عند وجود الطهاره بصفه الاطلاق

لا بصفه العموم اي لا يقتضي ثبوت صحه الصلاه في جميع صور الطهاره بل يصدق ذلك بالمره الواحده
الثالث ما قاله الامدي ان هذا الاستثنا من غير الجنس لانه لا يصدق عليه اسم الاول ولكن انما سيق
هذا لبيان اشتراط الطهاره في الصلاه والاستحال يدل عليه كما يقال لا قضا الا بورع او بعلم وليس المراد
اثبات القضا للكل عالم او ورع بل المراد الشرطيه وقد تقرر انه لا يلزم من وجود الشرط وجود
المشروط لجواز عدمه لوجود مانع او انتفا شرط وما قاله حسن الا دعواه انه منقطع قال ابن الحاجب فانه
بعيد لان هذا الاستثنا مفرغ والمفرغ الكلام بخلاف المنقطع المسله الثالثه في حكم الاستثناات المتعدده
وقد اهملها ابن الحاجب وحكمها انها ان تعاطفت اي عطف بعضها علي بعض عادت كلها الي المستثني منه
نحو له علي عشره الا ثلثه الا اثنين فيلزمه خمسه وكذلك ان لم تكن معطوفه ولكن كان الثاني مستغرقا
للاول قال في المحصول سوا كان مساويا نحو له علي عشره الا اثنين الا اثنين بالتكرار او ازيد نحو له علي
عشره الا اثنين الا ثلثه فيلزمه في المثال الاول سته وفي الثاني خمسه وذلك ان تقول الاستثنا
خلاف الاصل لكونه انكارا بعد الاعتراف كما سياتي والتاكيد ايضا خلاف الاصل والمساوي يحتمل
لكل منهما فلم رجحنا الاستثنا علي التاكيد وللنحويين في هذا التقسيم وهو المستغرق مذهبان
احدهما ما اقتضاه كلام المصنف والثاني وهو مذهب الفرا ان الثاني يكون مقرا به فيلزمه في
المثال الاول عشره وفي الثاني احد عشر **قوله** والا اي وان لم يكن الثاني معطوفا ولا مستغرقا
فيعود الاستثنا الثاني الي الاستثنا الاول اي يكون مستثني منه وحينيذ فلابد من مراعاه ما تقدم
لك وهو ان الاستثنا من الاثبات نفي وبالعكس فاذا قال له علي عشره الا ثمانيه الا سبعه الا سته
فتكون السبعه مستثناه من الثمانيه وعلي هذا فتكون لازمه لانها مستثنا مما لا يلزم وحينيذ يلزمه
في هذا الاقرار ثلثه لانه لما قال علي عشره الا ثمانيه اي لا تلزمني فبقي درهمان ثم قال الا سبعه اي تلزمني
فنضمها الي الدرهمين تصير تسعه ثم قال الا سته اي لا تلزمني فبقي ثلاثه وهذا الذي جزم به من كون كل
واحد يعود الي ما قبله وهو مذهب البصريين والكسايي واستدل له المصنف بانه اقرب وقال
بعض النحويين تعود المستثنيات كلها الي المذكور اولا وقال بعضهم يحتمل الامرين **قال** الرابعه
قال الشافعي رضي الله عنه المتعقب للجمل كقوله تعالي الا الذين تابوا يعود اليها وخص ابو حنيفه بالاخير
وتوقف القاضي والمرتضي وقيل ان كان بينهما تعلق فللجميع مثل اكرم الفقها والزهاد او انفق عليهم الا

المبتدعه والا فالاخير لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط
وغيرهما فكذلك الاستثنا قيل خلاف الدليل خولف في الاخير للضروره فبقيت الاولي علي عمومها قلنا
منقوض بالصفه والشرط **اقول** شرع في حكم الاستثنا المذكور عقيب الجمل كقوله تعالي والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعه شهدا فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا واوليك هم
الفاسقون الا الذين تابوا فان هذا الاستثنا وقع بعد ثلاث جمل الجمله الاولي الامر بجلدهم والثانيه النهي
عن قبول شهادتهم والثالثه الحكم بفسقهم وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي رضي الله
عنه ان الاستثنا يعود الي الجميع اذا لم يدل الدليل علي اخراج البعض لكن بشرطين احدهما ان تكون الجمل
معطوفه كما صرح به الامدي وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الامام والمصنف وغيرهما يقتضيه
الثاني ان يكون العطف بالواو خاصه كما صرح به ايضا الامدي وابن الحاجب وامام الحرمين في النهايه
الثاني مذهب ابي حنيفه رحمه الله انه يعود الي الجمله الاخيره خاصه قال في المعالم وهو المختار وفايده
هذا الخلاف قبول شهاده القاذف بعد التوبه فعندنا تقبل لان الاستثنا يعود اليها ايضا وعندهم
لا تقبل واما الجمله الاولي الامر بالجلد فوافقنا علي ان الاستثنا هنا لا يعود اليها لكونه حق ادمي
فلا يسقط بالتوبه الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضي من الشيعه قال في
المحصول الا ان القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغه والمرتضي توقف للاشتراك اي لكونه مشتركا
من عوده الي الكل وعوده الي الاخير لانه قد ورد عوده للكل في قوله تعالي اوليك جزاوهم ان عليهم لعنه
الله والملايكه والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون الا الذين تابوا وورد
ايضا عوده الي الاخير في قوله تعالي مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني
الا من اغترف غرفه بيده والاصل في الاستعمال الحقيقه فيكون مشتركا قال في المنتخب وما ذهب اليه
القاضي هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام علي التخصيص بالشرط وذكر فيه هنا وفي الحاصل هنا
نحوه ايضا الرابع ما ذهب اليه ابو الحسين البصري وقال في المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف
كما تقدم انه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثنا اليها والا فيعود الي الاخيره خاصه والمراد بالتعلق كما
قال في المحصول هو ان يكون حكم الاولي او اسمها مضمرا في الثانيه فالحكم كقولنا اكرم الفقها والزهاد
الا المبتدعه تقديره واكرم الزهاد واما الاسم فكقولنا اكرم الفقها وانفق عليهم الا المبتدعه فقوله

عليهم اي علي الفقها وقد اشار المصنف الي المثالين بذكر او فقال او انفق عليهم فافهمه واجتنبهم
وانما عاد الاستثنا هاهنا الي الكل لان الثانيه لا تستقل الا مع الاولي بخلاف ما اذا لم يكن بين الجمل
تعلق لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجمله المستقله بنفسها الي جمله اخري الا وقد تم غرضه من الاولي
فلو كان الاستثنا راجعا الي الجميع لم يكن مقصوده من الاولي قد تم **قوله** لنا اي الدليل علي المذهب
المختار وهو مذهب الشافعي ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات
كالحال والشرط وغيرهما اي كالصفه والظرف والمجرور فيجب ان يكون الاستثنا كذلك والجامع عدم
الاستقلال مثال الحال اكرم بني مضر والعم بني ربيعه محتاجين او ان كانوا محتاجين او المحتاجين او
عند زيد او يوم الجمعه واعلم ان الامام نقل عن الحنفيه هنا انهم وافقوا علي عود الشرط الي الكل كما نقله
المصنف قال ولذلك الاستثنا بالمشيه ونقل في الكلام علي التخصيص بالشرط عن بعض الادبا
ان الشرط مختص بالجمله التي تليه فان تقدم اختص بالاولي وان تاخر اختص بالثانيه ثم قال والمختار
التوقف كما في الاستثنا وسوي ابن الحاجب بينه وبين الاستثنا وعلي هذا ياتي فيه التفصيل الذي
سبق نقله عنه واما الحال والظرف والمجرور فقال اعني الامام انا نخصها بالاخيره علي قول
ابي حنيفه رضي الله عنه وحينيذ فاستدلال المصنف بها علي ابي حنيفه باطل واما الصفه
فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهه بالحال وقد علمت ان الحال يختص بالاخيره عند الخصم **قوله**
قيل خلاف الدليل اي احتج ابو حنيفه بان الاستثنا خلاف الدليل لكونه انكارا بعد الاقرار لكن
خولف مقتضي الدليل في الجمله الاخيره للضروره وذلك لانه لا يمكن الاستثنا وتعلقه بالجمله الواحده
كاف في تصحيح الكلام والاخيره لا شك انها اقرب فخصصناه بها فبقي ما عداها علي الاصل واجاب
المصنف بان هذا الدليل منقوض بالصفه والشرط فانهما عايدان الي الكل عندكم مع ان المعني الذي
قلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف في الصفه نظر لما قدمناه من عوده الي الاخيره
عندهم وقد اجاب ايضا في هذه المسله فجزم ابن مالك بعوده الي الجميع وخصه ابو علي الفارسي
بالاخيره كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز قال لان العامل في المستثني هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثنا
الي الجميع لاجتمع عاملان علي معمول واحد وهو محال لانه يودي الي ان يكون الشي الواحد مرفوعا ومنصوبا
كما في الايه المذكوره **قال** الثاني الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده كالاحصان

وفيه مسالتان **اقول** هذا هو القسم الثاني من اقسام المخصصات المتصله والشرط في اللغه هو العلامه
ومنه اشتراط الساعه اي علاماتها وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك ان توقف المؤثر علي
الغير يكون علي قسمين احدهما ان يكون في وجوده وذلك بان يكون ذلك الغير عله للمؤثر او جزوا من
عله او شرطا للعله او يكون جزوا من نفس المؤثر لان الشي ايضا يتوقف في وجوده علي جزوه وهذا
القسم يتوقف عليه تاثير المؤثر ايضا لان التاثير يتوقف علي وجود المؤثر فكل ما توقف عليه المؤثر
توقف عليه التاثير بطريق الاولي الثاني ان يتوقف علي الغير في تاثيره فقط وذلك الغير هو المعبر
عنه بالشرط فقوله ما يتوقف عليه تاثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لا وجوده
معطوف علي تاثير المؤثر اي لا يتوقف عليه وجوده يعني وجود المؤثر وخرج بهذا القيد عله
المؤثر وجزوه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التاثير يتوقف علي هذه الاشيا بالضروره كما قررناه لكن
ليس هو التاثير فقط بل التاثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف
عليه تاثيره كالاحصان فان تاثير الزنا في الرجم متوقف عليه واما نفس الزنا فلا لان البكر قد يزني
وهذا التعريف انما يستقيم علي راي المعتزله والغزالي فانهم يقولون ان العلل الشرعيه موثرات
لكن المعتزله يقولون انها موثره بذاتها والغزالي يقول بجعل الشارع واما المصنف وغيره من
الاشاعره فانهم يقولون انها امارات علي الحكم وعلامات عليه كما سياتي في القياس فلا تاثير ولا مؤثر
عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التاثير متوقف عليها بالضروره ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف
وجوده عليها لاستحاله توقف الشي علي نفسه قلنا انما ينتقض لو قلنا بمذهب الاشعري وهو ان الوجود
عين الماهيه والمصنف لا يراه بل يختار ان الوجود من الاوصاف الزايده العارضه للماهيه كما تقدم
في الاشتراك فعلي هذا يصدق ان وجود المؤثر يتوقف علي ذات المؤثر فالمراد من هذا السوال عبر المصنف
بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قاله في المحصول واعلم ان الشرط قد يكون شرعيا كما مثلناه وقد
يكون عقليا كما تقول الحياه شرط في العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغويا نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وكلام الامام يقتضي ان المحدود هو الشرط الشرعي **قال** الاولي
المشروط ان وجد دفعه فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل اجزايه او ارتفاع جزو ان شرط عدمه
الثانيه ان كان زانيا محصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا او نباشا فاقطع يكفي احدهما وان شيت

فسالم اوغانم حر فشفي عنقا وان قال اوفيعتق احدهما ويعين **اقول** ذكر في الشروط مسلتين
احدهما في ان المشروط متي يوجد وحاصله ان الشرط قد يوجد دفعه وقد يوجد على التدريج فان
وجد دفعه كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعه واحده فيوجد
المشروط عند اول ازمنه الوجود ان علق على الوجود وعند اول ازمنه العدم ان علق على العدم وان
وجد على التدريج كقراه الفاتحه مثلا نظر فان كان التعليق على وجوده لقوله ان قرات الفاتحه فانت
حر فيوجد المشروط عند اول ازمنه الوجود ان علق على الكل وهو والجزيه عند تكامل اجزا الفاتحه
وان كان على العدم لقوله لزوجته ان لم تقري الفاتحه فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند
ارتفاع جزو من الفاتحه كما لو قرات الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفي بانتفا جزيه المسله الثانيه
في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعه اقسام لان الشرط قد يكون متحدا نحو ان قمت فانت طالق
وقد يكون متعددا اما على سبيل الجمع نحو ان كان زانيا ومحصنا فارجمه فيحتاج اليهما للرجم واما على
سبيل البدل نحو ان كان سارقا او نباشا فاقطعه ويكفي احدهما في وجوب القطع والمشروط
ايضا على ثلاثه اقسام فمثال الاول قد عرفته ومثال الثاني ان شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفي عتقا
ومثال الثالث ان ياتي باو فيقول ان شفيت فسالم اوغانم حر فاذا شفي عتق واحد منهما ويعينه السيد
واذا اضربت ثلاثه في ثلاثه صارت تسعه وقد اهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفا بما تقدم
وذكر تعددها على الجمع والبدل ومجموع ذلك اربعه اقسام لانه الحاصل من ضرب اثنين في اثنين قال في
المحصول واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به اكثر من الثاني وقد تقدم في الاستثنا
حكم الشرط الداخل على الجمل **قال** الثالث الصفه مثل فتحرير رقبه مومنه وهي كالاستثنا
اقول هذا هو القسم الثالث من اقسام المخصصات المتصله وهو التخصيص بالصفه نحو اكرم الرجال
العلما فان التقييد بالعلما مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى فتحرير رقبه مومنه وهو تمثيل
غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لان رقبه غير عامه لكونها نكره
في سياق الاثبات ولم يرد الامام على قوله لقولنا رقبه مومنه وهو محتمل لما اراده المصنف ولغيره
من الامثله الصحيحه بان يكون واقعه في نفي او شرط كما تقدم **قوله** وهي اي والصفه كالاستثنا
يعني في وجوب الاتصال وعودها الي الجمل وفصل في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا

ان كانت الجمله الثانيه متعلقه بالاولي نحو اكرم العرب والعجم المومنين فانه يعود الي الاخيره فقط
وقد عرفت ضابط التعلق في المسله السابقه وكلام المصنف مشعر بان اباحنيفه يقول بعودها
الي الاخيره مطلقا كما قال به في الاستثنا وليس كذلك كما تقدم ومشعر ايضا بجريان الخلاف المذكور
في الاستثنا في اخراج الاكثر والمساوي والاقل وفيه نظر **قال** الرابع الغايه وهي طرفه
وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل اتموا الصيام الي الليل ووجوب غسل المرفق للاحتياط **اقول**
هذا هو القسم الرابع من اقسام المخصصات المتصله وهي الغايه وغايه الشي طرفه ومنتهاه وقد اعاد
المصنف الضمير على لفظ الشي وهو غير مذكور للعلم به وللغايه لفظان الي لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الي الليل وحتى لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله وحكم ما بعدها مخالف اي حكم ما بعد الغايه
مخالف لحكم ما قبلها وهذه الغايه يحتمل ان يكون اراد بها المصنف ما اراد بالغايه بالتفسير المتقدم
وهو الطرف وهو فاسد فانه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها مخالف لها ويحتمل ان يكون المراد
بالغايه ما دخل عليه الحرف وهو فاسد ايضا وان كان كلام الامام يقتضيه لان المسله المفروضه وهي
التي وقع الخلاف فيها انما هو فيما دخل عليه الحرف لا في الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل ان يكون المراد
بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون اراد بالغايه ثانيا خلاف
ما اراد بها اولا وهو غير ممتنع واطلق على الحرف اسم الغايه وهو مستعمل في عرف النحاه وحاصل
المسله ان ما بعد الحرف مخالف في الحكم لما قبله اي ليس داخلا فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه لان ذلك
الحكم لو كان ثابتا فيه ايضا لم يكن الحكم منتهيا ومنقطعا فلا يكون الغايه غايه وهو محال مثاله قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الي الليل فان الي داله على ان الليل ليس محلا للصوم وهذه المسله فيها مذاهب احدها
ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه كما تقدم نقله عنه في مفهوم العدد والثاني انه
داخل فيما قبله والثالث ان كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعتك الرمان الي هذه الشجره فينظر هل
هي من الرمان ام لا والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلناه والا فلا نحو بعتك من كذا الي كذا
والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الي الليل فانه لا
يدخل والا فيدخل لقوله تعالى وايديكم الي المرافق فان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم
غير مشتبه بما قبله وما بعده لتنصل الليل من النهار بالفجر وهو مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين

بعض الاجزا باولي من الاخر فوجب الحكم بالدخول وفي المحصول والمنتخب ان هذا التفصيل هو الاولي
ومذهب سيبويه انه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان واختار
الامدي ان التقييد بالغايه لا يدل على شي ولم يصحح ابن الحاجب شيا وفي دخول غايه الابتدا ايضا
مذهبان وفايده الخلاف ما اذا قال له علي من درهم الي عشره او قال بعتك من هذا الجدار الي هذا الجدار
والمفتي عليه عندنا انه لا يدخل الجداران في البيع ولا الدرهم العاشر في الاقرار وفي الاحرام والفرق نظر
فان قيل هذا الخلاف ينبغي ان يكون في الي خاصه واما حتى فقد نص اهل العربيه على ان ما بعدها يجب
ان يكون من جنسه وداخلا في حكمه قلنا الخلاف عام وكلام اهل العربيه فيما اذا كانت حتى عاطفه
اما اذا كانت غايه بمعنى الي فلا ومنه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر **قوله** ووجوب غسل المرفق
للاحتياط جواب عن سوال مقدر توجيهه انه لو كان ما بعد الغايه غير داخل فيما قبله لكان غسل المرفق غير
واجب وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم توضا
فادار الما على مرفقه فاحتمل ان يكون غسله واجبا ويكون الي بمعنى مع كما قد قيل في قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالهم الي اموالكم واحتمل ان لا يكون فاوجبناه للاحتياط الثاني ان المرفق لما لم يكن متميزا عن اليد
امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون فيه
اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الامام قال ابن الحاجب وحكم الغايه في عودها
الي الجمل كحكم الصفه **قال** والمنفصل ثلاثه الاول العقل لقوله تعالى الله خالق كل شي الثاني
الحس مثل واوتيت من كل شي الثالث الدليل السمعي وفيه مسايل الاولي الخاص اذا عارض العام
يخصصه علم تاخيره اولا وابو حنيفه يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا اعمال الدليلين
اولي **اقول** لما فرغ من المخصصات المتصله شرع في المنفصله والمنفصل هو الذي يستقل
بنفسه اي لا يحتاج في ثبوته الي ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف
الي ثلاثه اقسام وهي العقل والحس والدليل السمعي وللقايل ان يقول يرد عليه التخصيص بالقياس
وبالعاده وقراين الاحوال الا ان يقال ان القياس من الادله السمعيه ولهذا ادرجه في مسايله
ودلاله القرينه والعاده عقليه وفيه نظر لان العاده قد ذكرها في قسم الدليل السمعي وحينيذ
فيلزم اما فساده او فساد الجواب الاول العقلي والتخصيص به على قسمين احدهما ان يكون الضروره

كقوله تعالى الله خالق كل شي فانا نعلم بالضروره انه ليس خالقا لنفسه والتمثيل بهذه الايه يبني على ان
المتكلم يدخل في عموم متعلق كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشي يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان
للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى قل اي شي اكبر شهاده قل الله الايه الثاني ان يكون بالنظر
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال على امتناع
تكليف الغافل الثاني الحس اي المشاهده والا فالدليل السمعي من المحسوسات ايضا وقد جعله المصنف
قسيمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس واوتيت من كل شي فانها لم توت شيا من الملايكه ولا من العرش
وقد اعترض على هذا التمثيل بان العرش والكرسي ونحو ذلك وان كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد
بالحس حتى يقال انه المخرج له والاولي التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شي فانا نشاهد اشيا كثيره لا تدمير
فيها كالسموات والجبال الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملا على تسع مسايل الاولي في بيان
ضابط كلي على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسايل الباقيه في بيان التخصيص
بالادله السمعيه مفصلا فنقول الخاص اذا عارض العام اي دل على خلاف ما دل عليه فيوخذ بالخاص
سوا علم تاخيره عن العام او تقدمه او لم يعلم شي منهما ونقله الامام عن الشافعي رضي الله عنه واختاره
هو واتباعه وابن الحاجب وذهب ابو حنيفه رحمه الله وامام الحرمين الي الاخذ بالمتاخر سوا كان
هو الخاص او العام لقول ابن عباس رضي الله عنه كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فعلى هذا ان تاخر العام
نسخ الخاص واذا تاخر الخاص نسخ من العام بقدر ما دل عليه فان جهل التاريخ وجب التوقف الا ان
يترجح احدهما على الاخر بمرجح ما كتضمنه حكما شرعيا او اشتهار روايته او عمل الاكثر به او يكون احدهما
محرما والاخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدر المحرم متاخرا ويجعل ناسخا احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان
الخاص وان تاخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخي فانه لا يتقدم على العام بل لا بد من مرجح حكاه في
المحصول حجه للشافعي انا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصا للعام المتاخر فقد عملنا الدليلين
اما الخاص فواضح واما العام ففي بعض ما دل عليه واذا لم يجعل مخصصا له بل جعلناه منسوخا فقد الغينا
احدهما ولا شك ان اعمال الدليلين اولي واعلم ان ما قاله المصنف من الاخذ بالخاص الوارد بعد العام محله
اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام لانه اذا كان كذلك كان بيانا للتخصيص سابقا بمعني دالا
على ان المتكلم كان قد اراد به البعض وتاخير البيان جايز على الصحيح فاما اذا ورد بعد حضور وقت

العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا المراد كلام المتكلم الان دون ما قبل لان البيان لا يتاخر عن وقت
الحاجه هكذا قال في المحصول وحينيذ فلا ياخذ به مطلقا وانما ياخذ به حيث لا يودي الى نسخ
المتواتر الاحاد كما سياتي قال الثانيه يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنه المتواتره
والاجماع كتخصيص والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء بقوله تعالى واولات الاحمال الايه
وقوله يوصيكم الله الايه بقوله عليه السلام القاتل لا يرث والزانيه والزاني فاجلدوا برجم
المحصن وتنصيف حد القذف على العبد اقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع
فذكر انه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنه المتواتره قولا كان او فعلا وبالاجماع ثم ذكر امثلتها
بطريق اللف والنشر واهمل تخصيص السنه المتواتره بهذه الثلاث ايضا وهو جايز وفي المحصول
عن بعض الظاهريه ان الكتاب لا يكون مخصصا اصلا لا للكتاب ولا للسنه واحتج بقوله تعالى لتبين
للناس ففوض امر البيان الى رسوله صلى الله عليه وسلم فلا يحصل الا بقوله ومثل المصنف تخصيص
الكتاب بالكتاب بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لعموم قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء وللخصم ان يقول لا اسلم ان تخصيص المطلقات
بهذه الايه فقد يكون بالسنه وجوابه ان الاصل عدم دليل اخر ومثال تخصيص الكتاب بالسنه
القوليه قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه مخصص لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهذا
التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا بل غير ثابت فان الترمذي نص على انه لم يصح وقد ذكره
ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالاحاد نعم اذا اجاز التخصيص بالاحاد فالمتواتر اولى والتخصيص
الكتاب بالسنه الفعليه فلان النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن فكان فعله مخصصا لعموم قوله تعالى
الزانيه والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مايه جلده وفي هذا نظر ايضا لجواز ان يكون اخراج المحصن
انما هو بالايه التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما نكالا
من الله والله عزيز حكيم فان هذا كان قرانا ولكن نسخت تلاوته فقط كما سياتي في كلام المصنف
فيجوز ان يكون التخصيص به لا بالسنه فان المراد بالشيخ والشيخه انما هو الثيب والثيبه ثم ان المصنف
ايضا قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنه كما سياتي ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف
حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات

ثم لم ياتوا باربعه شهدا فاجلدوهم ثمانين جلده فان قيل الكتاب والسنه المتواتره موجودان في عصره
عليه الصلاه والسلام مشهوران وانعقاد الاجماع بعد ذلك على خلافهما خطا وفي عصره لا ينعقد
قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص ومعناه ان العلما لم يخصصوا العام بنفس
الاجماع وانما اجمعوا على تخصيصه بدليل اخر ثم ان الاتي بعدهم يلزمه متابعتهم وان لم يعرف المخصص
قال الثالثه يجوز تخصيص الكتاب والسنه المتواتره بخبر الواحد ومنع قوم مطلقا وابن ابان فيما
لم يخصص بمقطوع والكرخي بمنفصل لنا اعمال الدليلين ولو من وجه اولى قيل قال عليه السلام اذا
روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر
قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلاله والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو
خصص لنسخ قلنا التخصيص اهون اقول اخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون
فذكر في تخصيص الكتاب والسنه المتواتره بخبر الواحد اربعه مذاهب احدها الجواز ونقله الامدي
عن الايمه الاربعه وقال قوم لا يجوز مطلقا وقال عيسى ابن ابان ان خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز لانه
يصير مجازا بالتخصيص فتضعف دلالته واما اذا لم يخص اصلا فانه لا يجوز لكونه قطعيا وقال الكرخي
ان خص بدليل منفصل جاز وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا فلا يجوز وتعليله كتعليل مذهب
ابن ابان لان الكرخي يرى ان المخصوص بمتصل يكون حقيقه دون المخصوص بمنفصل فقوله والكرخي
بمنفصل اي ومنع الكرخي فيما لم يخصص بمنفصل سوا خص بمتصل او لم يخص اصلا فان خص بمنفصل
جاز واعلم ان الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب
بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنه المتواتره به فهل ذكر المصنف ذلك قياسا ام نقلا فلينظر
وايضا فقد تقدم من كلامه ان ابن ابان يرى ان العام المخصوص ليس بحجه اصلا فكيف يستقيم مع ذلك
ما حكاه عنه هنا قوله لنا اي الدليل على الجواز مطلقا ان فيه اعمالا للدليلين اما الخاص ففي جميع وجوهه
اي في جميع ما دل عليه واما العام فمن وجه دون وجه اي في الافراد التي سكت عنها الخاص ومن الغاها
وفي منع التخصيص الغا لاحد الدليلين وهو الخاص ولا شك ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى من
الغا احدهما احتج الخصم بثلاثه اوجه احدها الحديث الذي ذكره المصنف وهو حديث غير
معروف ثم ان هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفي السنه المتواتره وهو يقوي الاعتراض

السابق في نقل الخلاف في تخصيص السنه واجاب المصنف بان الاستدلال به منقوض بالسنه المتواتره
فانها تخصص الكتاب اتفاقا مع انها مخالفه له وهذا الجواب ضعيف فان غايه ما يلزم منه تخصيص
دليله والعام المخصوص حجه في الباقي الثاني ان الكتاب والسنه المتواتره قطعيان وخبر الواحد
ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغيه وجوابه ان العام الذي هو الكتاب او السنه
المتواتره متنه مقطوع به اي يقطع بكونه من القران او السنه لانا قد علمنا اسناده الى الرسول
صلى الله عليه وسلم قطعيا ودلالته مظنونه لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس اي متنه مظنون لكونه
من روايه الاحاد ودلالته مقطوع بها لانه لا يحتمل الافراد الباقيه بل لا يحتمل الا ما يعرض له
فكل واحد منهما مقطوع من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل اذا كانا متساويين فلا يقدم
احدهما على الاخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضي قلنا يرجح تقديم الخاص لان فيه اعمالا للدليلين
وما قاله المصنف ضعيف لان خبر الواحد مظنون الدلاله ايضا لانه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما
مما يمنع القطع غايته انه لا يحتمل التخصيص نعم يمكنه اي يدعي ان دلاله الخاص على مدلوله اقوى
من دلاله العام عليه فلذلك قدم الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ
ايضا تخصيص في الازمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه ان التخصيص اهون
من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تاثير الشي في الاضعف تاثيره
في الاقوى قال وبالقياس ومنع ابو علي وشرط ابن ابان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن
سريج الجلا في القياس واعتبر الحجه ارجح الظنين وتوقف القاضي وامام الحرمين لنا ما تقدم
قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على اصله قيل مقدماته اكثر قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل
احرى اقول هذا معطوف على قوله الخبر الواحد اي يجوز تخصيص الكتاب والسنه المتواتره
بخبر الواحد وبالقياس ايضا واعلم ان القياس ان كان قطعيا فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما اشار اليه
الابياري شارح البرهان وغيره وان كان ظنيا ففيه مذاهب حكاها المصنف منها سبعه الصحيح الجواز
مطلقا ونقله الامام عن الشافعي ومالك وابي حنيفه والاشعري رضي الله عنهم ونقله الامدي
وابن الحاجب عن احمد رضي الله عنه ايضا والثاني قاله ابو علي الجبايي لا يجوز مطلقا واختاره الامام
في المعالم وبالغ في انكار مقابله مع كونه قد صححه في المحصول والمنتخب وموضعه في المعالم هو اخر

القياس

القياس والثالث قال عيسى بن ابان ان خص قبل ذلك بدليل اخر غير القياس جاز سوا كان المخصص
متصلا او منفصلا وان لم يخصص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب ان
يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في اول المسيله فافهم ذلك
وحذفه المصنف للاستغنا عنه بما تقدم والرابع قاله الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا
فلا والخامس قاله ابن سريج ان كان القياس جليا جاز وان كان خفيا فلا وفي الجلي مذاهب حكاها
في المحصول ولم يرجح شيا منها ورجح في المنتخب انه قياس المعنى والخفي قياس الشبه وقال ابن الحاجب
الجلي هو ما قطع بنفي تاثير الفارق فيه وستعرف ذلك في القياس ان شا الله تعالى والسادس
قاله حجه الاسلام الغزالي ان هذا العام وان كان مقطوع المتن لكن دلالته ظنيه كما تقدم والقياس
ايضا دلالته ظنيه وحينيذ فان تفاوتا في الظن فالعمل بارجح الظنين وان تساويا فالوقف
والسابع التوقف وهو مذهب القاضي ابي بكر وامام الحرمين والمختار عند الامدي ان علة
القياس ان كانت ثابته بنص او اجماع جاز التخصيص والا فلا وقال ابن الحاجب المختار انه يجوز
اذا ثبتت العله بنص او اجماع او كان اصل القياس من الصور التي خصت عن العموم قال فان لم يكن
شي من ذلك نظر ان ظهر في القياس رجحان خاص اخذنا به والا فنا خذ بالعموم قوله لنا
ما تقدم اي في خبر الواحد وهو ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى قوله قيل القياس فرع
اي احتج ابو علي على انه لا يجوز مطلقا بوجهين احدهما ان القياس فرع عن النص لان الحكم المقاس
عليه لا بد وان يكون ثابتا بالنص لانه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور او التسلسل واذا كان فرعا عنه
فلا يجوز تخصيصه به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل واجاب المصنف بقوله قلنا على اصله
يعني سلمنا ان القياس لا يتقدم على الاصل الذي له لكنا اذا خصصنا العموم به لم نقدمه على اصله وانما
قدمناه على اصل اخر الثاني انه لما ثبت ان القياس فرع عن نص لزم ان يكون مقدماته اكثر من مقدمات
النص لان كل مقدمه يتوقف عليها النص في افاده الحكم كعداله الراوي ودلاله اللفظ على المعنى فان
القياس يتوقف عليها ايضا ويختص القياس بتوقفه على مقدمات اخرى كبيان العله وثبوتها في
الفرع وانتفا المعارض عنه واذا كانت مقدماته المحتمله اكثر كان احتمال الخطا اليه اقرب فيكون الظن
الحاصل منه اضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممتنع واجاب

المصنف بوجهين احدهما ان مقدمات العام الذي يريد تخصيصه قد يكون اكثر من مقدمات القياس
وذلك بان يكون العام المخصوص كثير الوسايط التي بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم او كثير الاحتمالات
المخلة بالفهم ويكون العام الذي هو اصل القياس قريبا من النبي صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث
يكون مقدماته مع المقدمات المعتبره في القياس اقل من مقدمات العام المخصوص قال في المحصول وعند
هذا يظهر ان الحق ما قاله الغزالي الثاني سلمنا ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات العام وان الظن
مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لان اعمال الدليلين احرى اي اولى قال الرابعه
يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شي الا ما غير طعمه او ريحه
بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اقول اذا فرعنا على ان المفهوم حجه جاز عند المصنف تخصيص
المنطوق به وبه جزم الامدي وابن الحاجب وقال الامدي لا نعرف فيه خلافا فسوى كان مفهوم موافقه
او مخالفه وقد توقف في المحصول فلم يصرح بشي الا انه ذكر دليلا يقتضي المنع على لسان غيره فقال ما معناه
ولقايل ان يقول المفهوم اضعف دلاله من المنطوق فيكون التخصيص تقديما للاضعف على الاقوى وذكر
صاحب التحصيل نحوه ايضا فقال في جوازه نظر نعم جزم في المنتخب هنا بالمنع وصرح به في المحصول في الكلام
على تخصيص العام بذكر بعضه وقال في الحاصل انه الاشبه واستدل المصنف على الجواز بان المفهوم
دليل شرعي فجاز تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين كساير الادله مثاله قوله عليه الصلاه والسلام
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شي الا ما غير طعمه او ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
فان الاول يدل بمنطوقه على ان الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين ام لا والثاني يدل بمفهومه على
ان الماء القليل ينجس وان لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لمفهوم
الموافقه ومثاله ما اذا قال من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف قال الخامسه
العاده التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص وتقريره على مخالفه العام تخصيص له فان ثبت حكمي
على الواحد حكمي على الجماعه يرفع عن الباقين اقول لا اشكال ان العاده القوليه تخصص العموم نص عليه
الغزالي وصاحب المعتمد والامدي ومن تبعه كما اذا كان من عادتهم اطلاق الطعام على المقتات خاصه ثم
ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهي يكون خاصا بالمقتات لان الحقيقه العرفيه مقدمه
على اللغويه واما العاده الفعليه فهي مساله الكتاب وفيها مذهبان وذلك كما اذا كان من عادتهم ان ياكلوا

طعاما مخصوصا وهو البر مثلا فورد النهي المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال ابو حنيفه يختص النهي بالبر
125 لانه المتعارف المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا باجراء العموم على عمومه هكذا نقله الامدي وابن الحاجب وغيرهما
وقال في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق انها ان كانت موجوده في عصره عليه الصلاه والسلام
وعلم بها واقرها كما اذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهي واقره فانها تكون مخصصه ولكن
المخصص في الحقيقه هو التقرير وان لم تكن هذه الشروط فانها لا تخصص لان الافعال لا تكون حجه على الشرع
نعم ان اجمعوا على التخصيص لدليل اخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقه موافق
لما نقله الامدي عن الجمهور فانهم يقولون ان العاده بمجردها لا تخصص وان التقرير تخصص وعلى هذا فالمراد
من قول الجمهور العاده لا تخصص ان غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الامام ان
العاده التي قررها الرسول صلى الله عليه وسلم تخصص ان المعتاد يكون خارجا عن غير المعتاد فهما مسالتان
في الحقيقه فافهم ذلك قوله وتقريره يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا راى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل
العام فاقره عليه فيكون اقراره تخصيصا للفاعل بمعنى ان حكم العام لا يثبت في حقه لانه عليه الصلاه والسلام
لا يقر على باطل نعم ان ثبت هذا الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعه فيرتفع حكم العام عن الباقين ايضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب وكذلك
ان لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضي جواز ذلك فانا نلحق المخالف من وافقه في ذلك المعنى وهذا الحديث
سيل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال انه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الامدي
قبيل الاجماع ولا فرق في دلاله التقرير على الجواز بين ان يكون الشخص عالما بسبق التحريم ام لا والا كان
فيه تاخير البيان عن وقت الحاجه ثم قال هو وابن الحاجب انه يشترط ان يكون عليه الصلاه والسلام
قادرا على الانكار والا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاد الاباحه كتردد اليهود الى كنايسهم
قال السادسه خصوص السبب لا يخصص لانه لا يعارضه وكذا مذهب الراوي كحديث
ابي هريره وعمله في الولوغ لانه ليس بدليل قيل خالف لدليل والا انقدحت روايته قلنا ربما ظنه دليلا
ولم يكن اقول هذه المساله وما بعدها الى اخر الباب ما جعله بعضهم مخصصا مع ان الصحيح خلافه
وفي هذه المساله امران اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا ورد الخطاب جوابا عن سوال فان كان لا يستقل
بنفسه كان تابعا للسوال في عمومه وخصوصه فاما العموم فكقوله عليه الصلاه والسلام وقد سيل عن بيع

الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن فانه يعم كل بيع وارد على الرطب واما الخصوص فكما
لو قال له قايل توضات بماء البحر فقال يجزيك قال الامدي فهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لانه سال عن وضوء
خاصه فاجابه عنه فلا عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمه بقبول شهادته
وحده وابي برده باجزاء العناق في الاضحيه ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القايل والله لا اكلت
جوابا لمن سال فقال كل عندي فان العرف يقتضي عود السوال في الجواب فلا يحنث الا بالاكل عنده وان كان
مستقلا بنفسه فان كان مساويا فلا كلام وان كان اخص كقوله من افطر في رمضان بجماع فعليه الكفاره جوابا
لمن سال عن مطلق الافطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز الا بثلاث شروط احدها ان يكون في
المذكور تنبيه على ما لم يذكر والثاني ان يكون السايل مجتهدا والثالث ان لا يفوت المصلحه باشتغال السايل
بالاجتهاد وان كان اعم كقوله عليه الصلاه والسلام الخراج بالضمان حين سيل عمن اشترى عبدا فاستعمله
ثم وجد به عيبا فرده وكقوله وقد سيل عن بير بضاعه خلق الله الماء طهورا فهل العبره بعموم اللفظ او
بخصوص السبب فيه مذهبان ذكرهما في هذه المساله الكتاب اصحهما عند ابن برهان والامام والامدي واتباعهم
كالمصنف وابن الحاجب ان العبره بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب لا يخصصه اي لا يخصص العام
الوارد على ذلك السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السوال كما مثلناه او لم يكن
كما روي انه عليه الصلاه والسلام مر على شاه ميمونه وهي ميته فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر هكذا قاله
الامدي وابن الحاجب وغيرهما وكانهم جعلوا الشاه سببا لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختاره
بان اللفظ العام مقتضاه شمول الالفاظ وخصوص السبب لا يعارضه لانه لا منافاه بينهما بدليل ان
الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصصوه بسببه لكان جايزا قطعا ولو كان معارضا له لكان
كلا ذلك مناقضا واذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض هكذا استدل الامام
على عدم المنافاه والمعارضه واعترض عليه صاحب التنقيح فقال ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص
بكل ما دل الدليل على كونه مخصصا لكان جايزا ولا يوجب ذلك خروجه عن ان يكون مخصصا قبل التعبد
بتركه فكذلك هذا والاولى الاستدلال على عدم المعارضه بامكان اعمال العام في صاحب السبب وغيره وذهب
مالك وابو ثور والمزني الى ان العبره بخصوص السبب ونقله بعض شراح المحصول عن القفال والدقاق
ايضا واستدلوا بامور منها ان السبب لو لم يكن مخصصا لما نقله الراوي لعدم فايدته وجوابه ان فايدته

معرفه السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد اي بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع كما نقله الامدي
وغيره لان دخوله مقطوع به لان الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقل الامدي
126 وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعي رضي الله عنه انه يقول بان العبره بخصوص السبب معتمدين على قول
امام الحرمين في البرهان انه الذي صح عندي من مذهب الشافعي ونقله عنه في المحصول وما قاله
الامام مردود فان الشافعي رحمه الله قال قد نص على ان السبب لا اثر له فقال في الام في باب ما يقع به الطلاق ق
وهو بعد باب طلاق المريض ما نصه ولا تصنع الاسباب شيا انما تصنعه الالفاظ لان السبب قد
يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدا الكلام الذي حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيا لم
يصنعه ما بعده ولم يمنع ما بعده ان يصنع ما له حكم اذا قيل هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته فهذا
نص دافع لما قاله ولاسيما قوله ولم يمنع ما بعده الى اخره وذكر ابن برهان في الوجيز نحوه ايضا فقال قالوا فان
كان اللفظ على عمومه فلم لا اقدم الشافعي العموم العري عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما ورده
من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العري عن
السبب لذلك انتهى كلامه وهذه الغايه التي حصلت بطريق العرض غايه حسنه واما ما قاله امام
الحرمين فقد قال الامام فخر الدين في مناقب الشافعي رضي الله عنه انه التبس عليه ما قاله وذلك لان
الشافعي رحمه الله يقول ان الامه تصير فراشا بالوطي حتى اذا اتت بولد يمكن ان يكون من الواطي
لحقه سوا اعترف به ام لا لقصه عبد بن زمعه لما اختصم هو وسعد ابن ابي وقاص في المولود
فقال سعد هو ابن اخي عهد الي انه منه وقال عبد هو اخي ولد على فراش ابي من وليدته فقال النبي
صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب ابو حنيفه الى ان الامه لا تصير فراشا
بالوطي ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجه واخرج الامه من عمومه
فقال الشافعي ان هذا قد ورد على سبب خاص وهي الامه لا الزوجه قال الامام فخر الدين فتوهم
الواقف على هذا الكلام ان الشافعي يقول ان العبره بخصوص السبب ومراده ان خصوص السبب
لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والامه هي السبب في ورود العموم فلا يجوز اخراجها
ومن تفاريع هذه القاعده اختلاف اصحابنا في ان العرايا هل تختص بالفقرا ام لا فان اللفظ الوارد في
جوازها عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجه ولما كان الراجح هو الاخذ بعموم اللفظ كان الراجح

عدم الاختصاص **قوله** ولنا مذهب الراوي اي لا يكون ايضا مُخصصا للعموم على الصحيح عند الامام
والامدي واتباعهما ونقله في المحصول عن الشافعي رضي الله عنه قال لخلاف حمل الخبر على احد محمليه
فان الشافعي ياخذ فيه بمذهب الراوي قال القرافي وقد اطلقوا المسئله والذي اعتقده ان الخلاف
مخصوص بالصحابي ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في الاناء فاغسلوه سبعا الحديث
فان ابا هريرة رضي الله عنه رواه مع انه كان يغسل ثلاثا فلا يأخذ بمذهبه لان فعل الصحابي ليس بدليل
كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لان التخصيص غير فرع العموم والسبع وغيرها من
اسما الاعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز وهو قوله
صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس رضي الله عنه ومذهبه ان المراة اذا
ارتدت لا تقتل فلذلك منع ابو حنيفة رحمه الله قتل المرتدة احتج الخصم بان الراوي انما خالف العام لدليل
اذ لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقا قادحا في قبول روايته واذا ثبت انه خالف لدليل كان ذلك
الدليل هو المخصص والجواب انه ربما خالف لشي ظنه دليلا وليس هو بدليل في نفس الامر فلا يلزم
القدح بظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته وهذا الجواب يتجه اذا كان الراوي مجتهدا فان كان مقلدا فلا
قال السابعة افراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في
شاة ميمونه دباغها طهورها لانه غير مناف قلنا مفهوم اللقب مردود **اقول** اذا افرد الشارع فردا
من افراد العام اي نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذي حكم به على العام فانه لا يكون مخصصا له
كقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونه دباغها طهورها والدليل ان
الحكم الواحد لا ينافي الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشي وكله بل الكل محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا
لم يكن مخصصا لان المخصص لا بد ان يكون منافيا للعام واعلم ان الواقع في الصحيحين من روايه ابن عباس
رضي الله عنه ان الشاة كانت لمولاة ميمونة تُصُدِّقَ بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونه
ايضا وهو صحيح لكونه بلفظ اخر غير هذا احتج الخصم وهو ابو ثور فان تخصيص الشاه بالذكر يدل بمفهومه
على نفي الحكم عما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم لقب وقد تقدم انه
مردود اي ليس بحجه وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو احسن من جواب الامام فانه اجاب هو
وصاحب الحاصل بانا لا نقول بدليل الخطاب اي بمفهوم المخالفه وهذا الاطلاق مخالف لما قرره في مفهوم

الصفة

الصفه والشرط وغيرها واعلم ان مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص اذا كان المفهوم
معمولا به كما لو قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح ابو الخطاب الحنبلي على ما نقله
عنه الاصفهاني في شرح المحصول في المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا في التخصيص بمجرد ذكر
البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما تعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الامدي وابن الحاجب
فيما اذا كان المطلق والمقيد مثبتين ما حاصله ان ذكر البعض لا اثر له وان امكن مما هو حجه وسياذكره
ان شا الله تعالى في موضعه وصرح به ايضا هناك في موضع ابو الحسين البصري في كتاب المعتمد على ما نقله
عنه الاصفهاني المذكور وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم وقد اختلفوا في تحرير مذهب ابي ثور فنقل
عنه الامام في المحصول ان المفهوم يخرج ما عدا الاستثنا ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين
في كتاب الاينه من النهايه ان المفهوم يخرج ما لا يؤكل لحمه **قال** الثامنه عطف الخاص لا يخصص مثل
ألا لا يُقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفيه بالتخصيص تسويه بين المعطوفين
قلنا التسويه في جميع الاحكام غير واجبه **اقول** اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام
واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف او بغيره فلا يقتضي
ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا وقالت الحنفيه على ما نقله في المحصول او بعضهم على ما نقله المصنف
انه يقتضيه تسويه بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ان التسويه بينهما في جميع الاحكام غير واجبه
بل الواجب انما هو التسويه في مقتضى العامل مثال ذلك ان اصحابنا قد استدلوا على ان المسلم لا يقتل
بالكافر سواء كان حربيا او ذميا بقوله صلى الله عليه وسلم ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فالكافر
هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم قالت الحنفيه الحديث يدل على ان المسلم لا يقتل بالكافر الحربي
ونحن نقول به وبيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو
عهد في عهده بكافر ومما يقوي ان المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان
والا لم يكن للعهد فايده ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قايم على قتله بمثله وبالذمي
وحينئذ فيجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسويه بين المعطوف والمعطوف
عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذي ذكره المصنف باطل لان الحنفيه لا يقولون باشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل اشتراكهما في المتعلقات والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما

نص عليه في الاستثنا عقيب الجمل فقال لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال
والشرط وغيرها هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو عين المتنازع فيه هنا اعني
المصنف بل الجواب ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضمار الكافر لانه يوهم ان المعاهد
لا يقتل مطلقا لا في حاله العهد ولا بعد انقضايه او انه لا اثر للعهد بالنسبه الى القتل بل يقتل
مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم واعلم ان من الناس من يعبر عن هذه المسئله بان العطف على العام
لا يوجب العموم في المعطوف خلافا للحنفيه وهو ايضا صحيح فان الحنفيه قالوا لو كان الكافر المذكور
في الحديث عاما للحربي والذمي لكان المعطوف ايضا كذلك لكنه ليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل
به المعاهد انما هو الحربي دون الذمي وممن عبر بهذه العباره الغزالي في المستصفى وابن الحاجب في
مختصره الا ان الغزالي قال ان مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح قال الا اذا دل دليل منفصل على
التخصيص كهذا المثال بخصوصه **قال** التاسعه عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات
مع قوله تعالى وبعولتهن لانه لا يزيد على اعادته **اقول** اذا ورد بعد العام ضمير عايد على بعض افراده
فلا يخصصه عند المصنف واختاره الامدي وابن الحاجب وقيل يخصص وهو راي الشافعي على ما نقله
عنه القرافي وقيل بالوقف وهو المختار في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ونقله الامدي عن امام
الحرمين وابي الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يشمل البواين والرجعيات والضمير في قوله تعالى
وبعولتهن عايد الى الرجعيات فقط لان البائن لا يملك الزوج ردها ولو ورد بعد العام حكم لا يتاتى
الا في بعض افراده كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به في المحصول ومثل له بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النسا فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبه في مراجعتهن
والمراجعه لا تتاتى في البائن واستدل المصنف على بقا العموم بقوله لانه لا يزيد على اعادته وفيه ضميران
ملفوظ بهما فالاول يعود الى اللفظ على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص اي لان الضمير الخاص
لا يزيد واما الثاني فيحتمل ان يكون عايدا على العام ومعناه ان الضمير لا يزيد على اعاده العام المتقدم
ولو اعيد فقيل وبعولة المطلقات احق بردهن لم يكن مخصصا اتفاقا فان كان المراد به الرجعيات
فبطريق الاولى اعاده ما قام مقامه ويحتمل ان يكون عايدا على البعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح

ويعني

ما قام
ويعني بذلك انه لو قيل وبعولة الرجعيات احق بردهن لم يكن مخصصا لما قبله فبالاولى ما قام مقامه
والاول اصوب لتعبيره بالاعاده دون الاظهار ولانه ابلغ في الحجه لكون الاول بعينه قد اعيد ولم يكن
منه التخصيص وعلى كل فللخصم ان يقول ان الضمير يزيد على اعاده الظاهر لان الظاهر مستقل
بنفسه فينقطع معه الالتفات على الاول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بان العموم مقتضاه
ثبوت الحكم لكل فرد والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليست مراعاه ظاهر العموم اولى من مراعاه
ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسئله في المنتخب **قال** تذنيب المطلق والمقيد
ان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والا فلا **اقول**
لما كان المطلق عاما عموما بدليا والمقيد اخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص
فلذلك ذكره في بابه وترجم له بالتذنيب وقد سبق الكلام على هذه اللفظه في اوايل الكتاب وحاصل المسئله
انه اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو البس ثوبا هرويا واطعم طعاما
فلا يحمل احدهما على الاخر باتفاق اي لا يقيد الطعام ايضا بالهروي لعدم المنافاه واستثنى الامدي
وابن الحاجب صوره واحده وهو ما اذا قال اعتق رقبه ثم قال لا تملك كافره او لا تعتقها وهذا القسم
تركه المصنف لوضوحه وصرح الامدي بانه لا فرق فيه بين ان يتحد سببهما ام لا لكن نقل القرافي عن
الشافعيه انه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له بالوضو والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث
وقد وردت اليد في التيمم مطلقه وفي الوضو مقيده بالمرافق وان اتحد حكمهما نظر ان اتحد سببهما
كما لو قيل في الظهار اعتق رقبه وقيل فيه ايضا اعتق رقبه مومنه فلا خلاف كما قال الامدي انا نحمل
المطلق على المقيد حتى يتعين اعتاق المومنه لا المقيد على المطلق حتى يجزي اعتاق الكافره وانما
حملنا المطلق على المقيد عملا بالدليلين وذلك لان المطلق جزء من المقيد فاذا اعملنا بالمقيد فقد
عملنا بهما وان لم نحمل فقد الغينا احدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره ان هذا الحمل بيان
للمطلوب اي دال على انه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا اي دالا على نسخ حكم المطلق
السابق بحكم المقيد الطاري واعلم ان مقتضى اطلاق المصنف انه لا فرق في حمل المطلق على
المقيد بين الامر والنهي فاذا قال لا تعتق مكاتبا وقال ايضا لا تعتق مكاتبا كافرا فانا نحمل الاول على
الثاني ويكون المنهي عنه هو اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الامام في المنتخب وذكر في المحصول والحاصل

نحوه ايضا الذي ذكره الامدي في الاحكام انه لا خلاف في العمل بدلولهما والجمع بينهما في النفي اذ لا تعدد
فيه هذا لفظه وهو يريد انه يلزم من نفي المطلق نفي المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق
ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب واوضحه فقال فان اتحد موجبهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد ثم قال
فان كانا نفيين عمل بهما وحاصله انه لا يعتق مكاتبا مومنا ايضا اذ لو اعتقه لم يعمل به وصرح به ابو الحسين
البصري في المعتمد وعلله بان قوله لا تعتق مكاتبا عام والمكاتب الذمي فرد من افراده وذلك لا يقتضي
التخصيص هكذا نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن ابي الخطاب الحنبلي بناها على ان مفهوم
الصفة هل هو حجة ام لا وقد غلط الاصفهاني المذكور في فهم كلام الامدي وابن الحاجب فادعى ان المراد
منه حمل المطلق على المقيد **قوله** والا اي وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين
يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل ومن قتل مومنا خطا
فتحرير رقبة مومنة ففيه ثلاثة مذاهب حكاها في المحصول احدها ان تقييد احدهما باللفظ على تقييد
الاخر لان القران كالكلمة الواحدة ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في ساير
الصور حملنا المطلق على المقيد الثاني قول الحنفية انه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس
والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي رضي الله عنه كما قاله الامدي وصححه هو والامام واتباعهما
وجزم به المصنف انه ان حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل في خلاص
الرقبة المومنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه وان لم يحصل ذلك فلا **فرع** اذا اطلق
الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين متنافيين فان قلنا انه باللفظ تساقطا وترك المطلق
على اطلاقه لانه ليس تقييده باحدهما اولى من الاخر هكذا قاله في المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه
وسلم في الولوغ احداهن بالتراب وفي رواية اولاهن وفي رواية اخراهن فانه لما لم يكن الترجيح لا مرجح
وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا الى اصل الاطلاق وجوزنا التعفير في احدى
الغسلات عملا بقوله احداهن هكذا قالوه ولك ان تقول ينبغي في هذا المثال ان يتعين التعفير في الاولى
والاخرى فقط لان المعنى الذي قالوه واما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين على نفيه
من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال في البويطي في
باب غسل الجمعة ما نصه قال يعني الشافعي رضي الله عنه اذا ولغ الكلب في الاناء غسل سبعا

اولاهن او اخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذا لفظه بحروفه ومن البويطي نقلته وهو نص غريب لم ينقله احد من الاصحاب واذا ورد في الام
حديثا يعضد ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب الاقضية وبعد باب
الاشربة **قال الباب الرابع** في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل
وفيه مسايل الاولى اللفظ اما ان يكون مجملا بين حقايقه كقوله تعالى ثلاثة قروء او افراد حقيقة
واحدة مثل ان تذبحوا بقرة او مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافات فان ترجح واحد لانه اقرب
الى الحقيقة كنفي الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام او لانه اظهر عرفا او اعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم
الاكل من رفع عن امتي الخطا وحرمت عليكم الميتة حمل عليه **اقول** سبق في تقسيم الالفاظ
تعريف المجمل لغة واصطلاحا والاجمال لا يتصور الا في معان متعددة وحينئذ فالمجمل على اقسام
احدها ان يكون مجملا بين حقايقه اي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان القرء موضوع بازا حقيقتين وهما الحيض والطهر الثاني ان
يكون مجملا بين افراد حقيقة واحدة كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان لفظ البقرة
موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها افراد والمراد واحد معين منها كما سياتي في الفصل الثاني الثالث
ان يكون مجملا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة اي ثبت عدم ارادتها وتكافات المجازات
اي لم يترجح بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا
عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبل الحقيقة والمجاز والختار التساوي
على اختياره هو قسم اخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفا بما ذكره هناك ثم ان المجمل قد يكون بواسطة
الاعلال كالمختار فانه صالح لاسم الفاعل واسم المفعول وبواسطة التركيب كقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح فان الذي بيده العقدة محتمل للزوج والولي وبواسطة
مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فان الماهر يحتمل ان يرجع الى زيد والى طبيب والمعنى يختلف وبواسطة
تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا واكرمني وبواسطة استثنا المجهول كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم
وهذه الاقسام قد ذكرها ابن الحاجب ما عدا الاخير وكلام المصنف صالح لها لعموم المجمل وقد يكون فعلا
ايضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل ان يكون عن تعمد فيدل على جواز

ترك التشهد الاول ويحتمل ان يكون عن سهو فلا يدل عليه وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد
على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال اللفظ اما ان يكون الى اخره واختلفوا في جواز بقا الاجمال
بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام قال في البرهان بعد حكاية هذا الخلاف المختار انه ان تعلق
به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز **قوله** فان ترجح اي بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله
بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلاثة اسباب احدها ان يكون اقرب الى الحقيقة من المجاز الاخر
كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
فان حقيقة هذا اللفظ انما هو نفي ذات الصوم والصلاة عند انتفا الفاتحة والتبييت وهذه
الحقيقة غير مرادة للشارع لانا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار
الصحة او الكمال واضمار الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان المقترب ان
الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفا جميع الصفات ونفي الصحة اقرب اليه بهذا
المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال فان الصحة تبقى معه ولك ان
تقول هذا التقرير معارض بان نفي الكمال متيقن دون نفي الصحة وبان فيه تقليلا للاضمار والتجوز
المخالف للاصل واعلم ان ما قاله المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا احد من اتباعه وذلك
لان المذكور في المحصول مذهبان احدهما ما قاله ابو عبد الله البصري ان النفي الداخل مطلقا مجمل سوا
كان شرعيا نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب او لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات غير منتفية وليس
بعض المجازات باولى من بعض والثاني ونقله عن الاكثرين ان المنفي ان كان اسما شرعيا كالصوم
والصلاة فلا اجمال لان انتفا المشروع ممكن بفوات شرطه او جزيه وقد اخبر الشارع به وان
كان لغويا فان كان له حكم واحد فلا اجمال ايضا وينصرف النفي اليه كقولنا لا اقرار لمن اقر بالزنا مكرها
فان هذا النفي لا يمكن صرفه الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى الاستحباب لانه لا مدخل له في الاقرار
بالزنا فان الشخص يستحب له ان يستتر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه الى الصحة وان كان له حكمان الفضيلة
والجواز فليس احدهما اولى من الاخر فتعين الاجمال ثم مثل له الامام بقوله لا عمل الا بنية وقال القايل
ان يقول صرفه الى الصحة اولى لانه اقرب الى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل عن
قول الامام وللقايل ان يقول بقوله وعندي واستفدنا من هذا الكلام كله ان ما ليس شرعي كالعمل

يكون مجملا خلافا لما مال اليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الامدي وابن الحاجب فصححاه
اعني الحمل على الصحة واستفدنا منه ايضا ان الشرعي فيه مذهبان احدهما الاجمال والثاني حمله
على الحقيقة وهو راي الاكثرين واختاره ايضا الامدي وابن الحاجب وغيرهما فاما ما قاله المصنف
من كونه ليس مجملا ولا محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفي الذات فخارج عن
القولين معا ولا شك انه توهم ان بحث الامام عايد الى الكل لكونه ذكره في اخر المسلة وانما ذكره
في الاسم اللغوي فقط نعم ما قاله الامام المصنف اذا انكرنا الحقايق الشرعية كما قاله الامدي
وابن الحاجب السبب الثاني من الاسباب المرجحة لاحد المجازات ان يكون اظهر عرفا كقوله عليه الصلاة
والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطا
وهو باطل لاستحالة رفع الشي بعد صدوره فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم او الحرج بمعنى الاثم ويترجح الثاني
بمعنى الاثم لكونه اظهر عرفا لان السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطا لتبادر الى الفهم منه نفي المواخذة
الثالث ان يكون اعظم مقصودا كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما
قاله بعضهم لكنه باطل قطعا فان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بالافعال المقدورة للمكلفين والعين ليست
من افعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل او البيع او اللمس او غيرها ويترجح الاكل لكونه اعظم مقصودا
عرفا فحمل اللفظ عليه والمثالان الاخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم
انهما مجملان ايضا **قال** الثانية قالت الحنفية وامسحوا برووسكم مجمل وقالت المالكية يقتضي
الكل والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم قطعا دفعا للاشتراك والمجاز الثالثة قيل اية السرقة
مجملة لان اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق والابانة والحق ان اليد للكل وتذكر للبعض مجازا والقطع
الابانة والشق ابانة **اقول** اختلفوا في اجمال قوله تعالى وامسحوا برووسكم فقالت الحنفية انه مجمل لانه
يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السوا وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها
الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال فيه ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضي مسح الجميع لان الراس
حقيقة في الكل قال المصنف والحق ان مسح الراس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك
بين الكل والبعض لان هذا التركيب تارة ياتي لمسح الكل وهو واضح وتارة ياتي لمسح البعض كما يقال مسحت بيدي
براس اليتيم وان لم يمسح منه الا البعض فان جعلناه حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة

في احدهما فقط لزم المجاز في الاخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للمحذورين قال في المحصول
وهذا هو قول الشافعي ثم نقل عن بعض الشافعيه ان اليد تدل على البعض فلذلك اكتفينا بالبعض ولم يذكر
المصنف هذا المذهب هنا مع انه قد جزم في الفصل المعقود للحروف والامام وان كان قد جزم به هناك
لكنه لم يصرح بعكسه هنا كما صرح المصنف بل نقله عن الشافعي فقط المسله الثالثه ذهب بعضهم الى ان
ايه السرقه وهي قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما الايه مجمله في اليد والقطع لان اليد
تحتمل العضو كله اي من المنكب الى رؤس الاصابع وتحتمل بعضه ايضا لانها تطلق على كل منهما والاصل في
الاطلاق الحقيقه والقطع يحتمل الشق يعني الجرح لقولنا فلان برا القلم فقطع يده اي جرحها ويحتمل ايضا
الابانه وهو فصل العضو كقولنا سرق فقطعت يده فقوله والقطع الشق اي يحتمل الشق قال المصنف
والحق انه ليس فيها اجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع اما اليد فنقول انها حقيقة في الكل وتذكر
للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض انه ليس كل اليد واما القطع فهو حقيقة في الابانه ولا شك
ان الشق اي الجرح ابانه ايضا لان فيه ابانه ايضا لان فيه ابانه بعض اجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطيا

قال **الفصل الثاني في المبين** وهو الواضح بنفسه او بغيره مثل والله بكل شيء عليم
واسال القريه وذلك الغير يسمى مبينا وفيه مسلتان **اقول** المبين بفتح الياء اسم مفعول من
قولك بينت الشي تبيينا اي وضحته توضيحا وهو اي المبين يطلق على شيئين احدهما الواضح بنفسه
وهو ما يكون كافيا في افاده معناه قال في المحصول اما الامر راجع الى اللغه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم
فان افاده هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغه وقد يكون بالعقل كقوله تعالى واسال القريه فان
حقيقه هذا اللفظ من جهة اللغه انما هو طلب السوال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك
وبين ان المراد به الاهل وقد اشار المصنف الى هذين القسمين بذكر المثالين وانما جعل هذا القسم
واضحا بنفسه وان استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف واعلم ان اطلاق لفظ
المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وهو وان كان غير متبادر الى الفهم وهو
صحيح لغة ومعنى اما معنى فلان المتكلم قد اوضحه حيث لم يات بلفظ مجمل واما لغة فقد قال الجوهري
في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين اي تبين
هذا لفظه فاطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا اوضح تقول وضح الشي وضوحا فهو واضح

فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق ايضا على ما قد وضح بنفسه وان لم يوضحه غيره القسم الثاني الواضح
بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير وهو الدليل الذي حصل به الايضاح
يسمى مبينا بكسر الياء وله اقسام ذكرها المصنف بتمامها في المسله الاتيه وهذا التقرير كله هو الصواب
فاعتمده وقد وقع في كثير من الشروح هنا اغلاط منها ان قوله تعالى واسال القريه تمثيل الواضح بغيره وهو
خلاف ما في المحصول كما تقدم وباطل ايضا لانه قسم ذلك الغير في المسله الاتيه الى القول والفعل فقط
فلو كان مثالا له لكان انحصاره في القسمين باطلا لان المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل والذي
والذي حملهم على ذلك ابهام تقديم قوله او بغيره انه من باب اللف والنشر والظاهر انه كان مؤخرا عن
المثالين ولكن غيرته النساخ فتامله قال الاولى انه يكون قولا من الله تعالى والرسول صلى الله عليه
وسلم وفعلا منه لقوله صفراء فاقع لونها وقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فانه
ادل فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا فالقول لانه يدل بنفسه **اقول** المبين بكسر الياء قد يكون
قولا من الله تعالى وقد يكون قولا من الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان للحق
المذكور في قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلا منه اي من الرسول صلى الله عليه وسلم كصلاته
فانها بيان لقوله واقيموا الصلاه ولهذا قال صلوا كما رايتموني اصلي وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت ولهذا قال خذوا عني مناسككم وحكى في المحصول عن قوم انهم منعوا البيان بالفعل لانه يطول فيتاخر
واجاب بان القول قد يكون اطول واحتج المصنف بان الفعل ادل اي اقوى في الدلاله على المقصود
وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعاينه والمشاهده فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل اولى قال في المحصول
وانما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل باحد امور ثلاثه احدها ان يعلم ذلك بالضروره من قصده وثانيها
ان يقول هذا الفعل بيان للمجمل وثالثها بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجه الى العمل به ثم يفعل فعلا
يصلح ان يكون بيانا له ولا يفعل شيئا اخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان له والا لزم تاخير البيان عن وقت
الحاجه فان قيل اهمل المصنف قسمين اخرين للبيان ذكرهما في المحصول احدهما الفعل من الله تعالى وهو
خلق الكتابه في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول صلى الله عليه وسلم كتركه التشهد الاول فانه بيان
لعدم وجوبه قلنا اما الترك فانه داخل في قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به ابن الحاجب
في حد الوجوب واما الكتابه فتستحيل على الله تعالى في ذاته ولا تستحيل ان يخلقها في جسم فصارت كالبيان

بالاشاره وعقد الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما في حق الله تعالى فيقول لما ظهر استواء الكل كان
المقتضي لنفيهما مقتضيا لنفي الكتابه **قوله** فان اجتمعا اي القول والفعل وتوافقا اي في الدلاله
على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولا كان او فعلا لحصول البيان به والثاني تاكيد له ولا فرق
في ذلك بين ان نعلم السابق ام نجهله كما قال في المحصول وصححه ابن الحاجب لكنا اذا جهلناه نحكم على
السابق منهما من حيث الجمله وقال الامدي الاشبه فيما اذا جهلنا واختلفا في الترجيح ان المرجوح يقدر
متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتاخر تاكيدا له اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح
وهو ممتنع وان اختلفا كقوله عليه الصلاه والسلام من قرن الحج الى العمره فليطف لهما طوافا واحدا
مع ما روي انه عليه الصلاه والسلام قرن وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فالاصح عند الامام
واتباعه وابن الحاجب ان المأخوذ به هو القول سواء تقدم او تاخر او لم يعلم شي منهما لانه يدل بنفسه
والفعل لا يدل الا بواسطة احد الامور الثلاثه المتقدمه فعلى هذا ان تاخر الفعل فيكون دالا على استحباب
الطواف الثاني وان تاخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثاني المستفاد من الفعل وقال
الامدي الاشبه انه ان تقدم القول فهو المبين وان تاخر فيكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه
الطوافان والقول المتاخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال ابو الحسين
البصري المتقدم هو المبين ايما **قال** الثانيه لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجه لانه تكليف
بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزله وجوز البصري ومنا القفال والدقاق
وابو اسحق البيان الاجمالي فيما عدا المشترك لنا مطلقا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه قيل البيان التفصيلي
قلنا تقييد بلا دليل وخصوصا ان المراد من قوله ان تذبحوا بقره معينه بدليل ما هي وما لونها والبيان
تاخر قيل يوجب التاخير عن وقت الحاجه قلنا الامر لا يوجب الفور قيل لو كانت معينه لما عنفهم
قلنا للتواني بعد البيان وانه تعالى انزل انكم وما تعبدون من دون الله فنقض ابن الزبعرى بالملايكه
والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قيل ما لا تتناولهم وان سلم لكنهم خصوا بالعقل
واجيب بقوله والسماء وما بناها وان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل قيل لو جاز تاخير البيان اغرا قلنا
كذلك ما يوجب الظنون الكاذبه قيل فالخطاب به لغه لا تفهم قلنا هذا الافهام غرضا اجماليا بخلاف
الاول **اقول** لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجه اي وقت العمل بذلك المجمل ان منعنا التكليف

بما لا يطاق لان الاتيان بالشي مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا مخالف لما اسلفه من جواز التكليف
به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل واما تاخير البيان عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجه فالصحيح عند الامام واتباعه وابن الحاجب انه يجوز ونقله في المحصول عن مذهبنا ومنعت
المعتزله ذلك قال في المحصول الا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تاخيره واهمل المصنف استثناءه
وفصل ابو الحسين البصري من المعتزله ومن الشافعيه القفال والدقاق وابو اسحق المروزي فقالوا
المجمل ان لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تاخير بيانه لان تاخيره لا يوقع في محذور وان كان له
ظاهر يعمل به فيجوز تاخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الاجمالي وقت الخطاب ليكون
مانعا من الوقوع في الخطا مثل ان يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق هو المقيد
وبالنكره فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازي او شرعي وهذا الحكم سينسخ واما البيان التفصيلي
وهو كونه مخصوصا بكذا او بغير شرط كذا فحاصله ان الشرط عندهما وجود احد البيانين فقوله البيان اي مع
البيان وفي النقل عن القفال نظر فقد رايت في كتاب الاشاره له انه يجوز تاخير البيان مطلقا وقوله
فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله جوز فيكون عامله محذوفا اي كاينا فيما عدا المشترك
متعلق باشتراط البيان ونقل في المحصول عن ابي الحسين استثناء المتواطي ايضا مع المشترك وهو
فاسد معنى لان له ظاهرا وهو ماشاه المكلف من الافراد ونقلا لان ابا الحسين لم يذكره سوى المشترك
على ما نقله الاصفهاني شارح المحصول ولاجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح
الامدي باختيار شي من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثه
ادله الاول يدل على جوازه مطلقا اي في التخصيص وغيره مما له ظاهر وما ليس له ولهذا قال لنا مطلقا
والثاني خاص بالنكره والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا كذا وكذا الدليل الاول قوله تعالى
فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهي للتراخي فدل على انه يجوز تراخيه
عن اتباع الرسول واتباع الرسول متاخر عن الانزال وهو المراد بقوله قراناه اي انزلناه وانما قلنا ان
المراد بقوله مطلقا اي عاما لا مطلق الدلاله لان المطلق يصدق بصوره فلا يكون فيه حجه على ابي
الحسين في اشتراطه احد البيانين اما التفصيلي او الاجمالي والمصنف قد استدل به فان قيل
فاين العموم في الايه قلنا لان بيانه مضاف وقد تقدم انه للعموم وذلك ان نقول حمله على العموم يقتضي ان

لايوجد بيان مقارن وان يفتقر كل القران الي البيان بالمعني الذي قالوه وليس كذلك فالوجه حمل
البيان علي الاظهار كقولهم بان لنا سور المدينه اي ظهر اعترض ابو الحسين ومن معه من الشافعيه
بان المراد هو البيان التفصيلي دون الاجمالي واجاب المصنف بانه تقييد بلا دليل **قوله**
وخصوصا هو معطوف علي قوله مطلقا تقديره لنا مطلقا لذا وخصوصا لذا وهذا هو الدليل الثاني
المخصوص باللاوم وتقريره ان المراد من قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقره انما هو بقره معينه
بدليل سوالهم عن صفتها وجواب الباري حيث قال ادع لنا ربك يبين لنا الي اخر الايات فلو كانت
غير معينه لكان السوال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن الباري اجاب باوصاف خاصه ثم ان
البيان تاخر عن الخطاب حتي سالوه سوالا بعد سوال فدل علي الجواز اعترض الخصم علي هذا الاستدلال
بوجهين احدهما ان بني اسرائيل كانوا مامورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين الي البيان
في ذلك الزمان فالتاخير عنه تاخير عن وقت الحاجه وهو لا يجوز بما لا تقتضيه الايه لا يقولون
به وما يقولون به لا تقتضيه الايه وجوابه ما تقدم من كون الامر لا يوجب الفور ولك ان تقول
الامر بذلك انما هو لاجل الفصل بين الخصمين المتنازعين في القتل كما هو معروف في التفسير والفصل
واجب علي الفور الاعتراض الثاني لا نسلم ان البقره كانت معينه فان ابن عباس نقل عنه انه قال
شددوا علي انفسهم فشدد الله عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينه لما عنفهم الله تعالى وذمهم علي
سوالهم لانه اعتنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وجوابه انما يمنع لون التعنيف علي السوال
فانه يجوز ان يكون علي التواني اي التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وايضا فالحاجب المعينه
لعل الحاجب خلافه نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الاصوب تقديم الاعتراض الثاني علي
الاول **قوله** وانه تعالى معطوف علي قوله ان المراد تقديره لنا خصوصا ان المراد لذا وانه تعالى
انزل لذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز اطلاق العام وارادة الخاص من غير بيان مقترن به لا
تفصيلي ولا اجمالي ووجهه انه تعالى انزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهو عام في كل خصمن
معبود فقال ابن الزبعري لاخصمن محمدا فجا الي النبي صلى الله عليه وسلم فقال له اليس قد عبدت الملايكه
اليس قد عبد المسيح فيلزم ان يكون هولا حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجواب
حتي نزل التخصيص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسني اولئك عنها مبعدون فدل ذلك
علي

١٣٣ علي الجواز قال الجوهري الحصب هو ما يحصب به في النار اي يرمي به والزبعري بكسر الزاي وفتح البا
قال وهو السي الخلق علي ما نقله الفرا وقال ابو عبيده وابو عمرو انه كثير شعر الوجه ولاخصمن فانه من
باب المغالبه فيقول خاصمته فخصمته اي اخصمه بكسر الصاد اي غلبته في الخصومه قال الجوهري
وهو شاذ فان قياسه الضم اذا لم يكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته اصرعه بضم الراء واعترض
الخصم بوجهين احدهما ان صيغه ما لا تتناول الملايكه ولا المسيح لانها عامه في افراد ما لا يعقل خاصه ولهذا
نقل الامدي انه عليه الصلاة والسلام قال له ما اجهلك بلغه قومك ما لما لا يعقل وحينئذ فلا يكون
انزال قوله تعالى ان الذين سبقت للتخصيص بل لبيان جهل المعترض الثاني سلمنا انها تناولتهم لكنهم
مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بانه لا يجوز تعذيب احد بجريمه صادره من غيره لم يدع اليها ولا رضي
بها وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم حاله الخطاب ثم نزلت الايه تاكيدا له واجاب المصنف عن الاول بما
اجاب به الامام وهو انها تعم العقلا وغيرهم بدليل اطلاقها علي الله تعالى في قوله والسما وما بناها وهذا
الجواب باطل لانه ان اراد الاطلاق المجازي فمسلم ولكن لا بد في الحمل عليه من قرينه ثم شرط اليه العوينه
في قوله والسما وما بناها واما تكليف الحمل علي المجاز بلا قرينه ليستدل به علي الخصم كما صنع في قوله وما
تعبدون فباطل بالاتفاق وان اراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب اليه ابو عبيده وابن
درستويه ومكي بن ابي طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيبويه لكنه مناقض لما ذكره في اوايل العموم
ومخالف لمذهب الجمهور علي ان في قوله تعالى وما بناها كلاما معروفا عند اهل العربيه واجاب عن الثاني
بان العقل انما يحيل ترك تعذيبهم بعباده الكفار لهم اذا علم بالعقل ايضا عدم رضاهم بالعباده وليس
كذلك فان العقل لا مجال له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت الايه
وذلك متاخر وهذا الجواب من المصنف بناه علي ان عصمه الانبيا ثابته بالسمع والمعتزله يقولون
انها ثابته بالعقل كما سياتي فلا يستقيم الرد عليهم بذلك **قوله** قيل تاخير البيان اغرا هذه حجه
ابي الحسين البصري علي اشتراط البيان الاجمالي فيما له ظاهر كما قال في المحصول وتقريره ان الشارع
اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهامنا المعني كان عبثا وهو نقص وان قصده فان كان هو المعني الباطن كان
تكليفا بما لا يطاق وان كان هو الظاهر كان اغرا اي اضلالا كما قاله الجوهري ووقع في كثير من النسخ
بالراي بكون اغرا للسامع بان يعتقد غير المراد اي حاملا له عليه وهو ايقاع في الجهل المنتقض واجاب

المصنف بالنقض الاجمالي وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبه كالتجسيم وغيره مثل قوله
تعالى الرحمن علي العرش استوي ويد الله فوق ايديهم مع انه ليس اغراء اجماعا فكذلك هذا وللخصم ان
يفرق بان هذه الاشيا قد قام لها دليل عقلي يرشد الي الصواب بخلاف تاخير البيان وهذا الجواب
لم يذكره الامام بل ذكر شيا اخر فيه ضعف **قوله** قيل الخطاب اي استدل من منع تاخير
البيان عن الخطاب الذي ليس له ظاهر ايضا كالمشترك والذي له ظاهر ولكن امتنع الاخذ به لاقترانه
بالدليل الاجمالي بان الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغه لا يفهمها
السامع واجاب المصنف بالفرق وهو ان الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضا لا اجماليا
ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضا اجماليا فاذا قال الشي
بعينه افاد الامر بواحد من الحيوان فيتهيا للفعل بعد البيان وتظهر طاعته بالبشر وعصيانه
بالكراهه وكذلك اذا قال اقتلوا المشركين وقال ان هذا العام مخصوص **قال** تنبيه يجوز
تاخير التبليغ الي وقت الحاجه وقوله تعالى بلغ لا يوجب الفور **اقول** المراد بالتنبيه ما نبه عليه
المذكور قبله بطريق الاجمال وهو ههنا كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير تبليغ
ما اوحي اليه من الاحكام الي وقت الحاجه اليها لانا نقطع بانه لا استحاله فيه ولانه يجوز ان يكون في
التاخير مصلحه يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك واجاب
المصنف بان الامر لا يوجب الفور كما تقدم قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القران
لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل وذكر ايضا ابن الحاجب ولك ان تقول اي فرق بين
تبليغ القران وبين غيره وايضا فالقران يشتمل علي ايات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه
علي الفور وجب تبليغ احكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قايل بالفرق
قال الفصل الثالث في المبين له انما يجب البيان لمن اريد فهمه للعمل كالصلاه او
الفتوي كاحكام الحيض **اقول** يجب بيان المجمل لمن اراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم
بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره لانه لا تعلق له به وقد اشار المصنف الي هذين
القسمين بانما الداله علي الحصر ثم ان اراده الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمل كايه الصلاه فان
المجتهدين اريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد يكون للفتوي به كاحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك انما ثم معاينه
هو

١٣٤ هو لاجل فتيا النسا به لا للعمل وهذا الكلام ذكره ابو الحسين فتابعه الامام واتباعه عليه وهو يدل علي انه
لا يجب علي النسا تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنسا سوا في وجوب ذلك علي
المستعد منهم دون غيره الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال **فروع** حكاها
الامدي وابن الحاجب الاول اللفظ الوارد اذا امكن حمله علي ما يفيد معني واحدا وعلي ما يفيد
معنيين ولم يظهر كونه حقيقه في كل منهما او في احدهما فقط فقال ابن الحاجب المختار انه مجمل
لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الامدي المختار وهو راي الاكثرين انه ليس
بمجمل بل الحمله علي ما يفيد معنيين لتكثير الفايده في كلام الشارع الثاني اذا ورد لفظ من الشارع
له مسمي لغوي ومسمي شرعي فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع من الباب الاول وبقي
النظر ههنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام علي مدلوله الشرعي ولكن امكن حمله علي حكم اخر شرعي
وعلي موضوعه اللغوي فقال الغزالي يكون مجملا وقال الامدي وابن الحاجب المختار انه ليس بمجمل
بل الحمل علي الحقيقه الشرعيه ومثاله قوله عليه الصلاه والسلام الطواف بالبيت صلاه فانه يحتمل ان
يكون المراد به كالصلاه حكما في الافتقار الي الطهاره او انه مشتمل علي الدعا الذي هو صلاه لغه الثالث
اذا قلنا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه علي التدريج وقيل يمتنع لان اخراج البعض
يوهم استعماله في البعض الباقي الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنه المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي
انزاله عنه فاذا انزل فهل يجوز اسماعه للمكلف بدون اسماعه اي اسماع العام بدون اسماع الخاص
فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه ايضا في المحصول لان فاطمه سمعت يوصيكم الله الايه ولم تسمع
نحن معاشر الانبيا لا نورث وامثاله كثيره الخامس ذهب الكرخي الي انه لا بد ان يكون البيان مساويا
للاول المبين في القوه وذهب ابو الحسين البصري الي انه يجوز ان يكون ادني منه قال في المحصول
وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لا بد ان يكون اقوي وهذا الذي اختاره لم يذكره الامدي
بل اختار تفصيلا لم يذكره ايضا ابن الحاجب وهو انه ان كان المبين مجملا كفي في تعيين احد احتماليه
ادني ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد ان يكون المخصص والمقيد في دلالته اقوي من دلاله
العام علي صوره التخصيص ومن دلاله المقيد علي صوره التقييد لانه ان كان مساويا لزم الوقف وان
كان مرجوحا امتنع تقديمه علي الراجح واما مساواه البيان في الحكم فيابي ان شا الله تعالي

والمنسوخ

وفي الكتاب الثاني في السنه **قال الباب الخامس** في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الاول في النسخ وهو بيان انتها حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه وقال القاضي رفع الحكم ورد بان الحادث ضد السابق فليس رفعه باولي من دفعه **اقول** النسخ لغه يطلق على الازاله ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب اي نقلته والمناسخات لانتقال المال من وارث الي وارث وهل هو حقيقه في الازاله مجاز في النقل او بالعكس او مشترك بينهما فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاول قال لان النقل اخص من الزوال فان النقل اعدام صفه واحداث اخري واما الزوال فمطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقه في العام مجازا في الخاص اولي من العكس لتكثير الفايده واختلفوا في معناه الاصطلاحي فعند القاضي برفع الحكم واختاره الامدي وابن الحاجب ومعناه ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاد ببيان انتها امد الحكم ومعناه ان الخطاب الاول له غايه في علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم اخر لكن الحصول والانتها في الحقيقه راجعان الى التعلق والتفسير بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره في المحصول فانه ذكر في المسله الثانيه ان مقابله خطا لانه اختار في الحكم ان النسخ عباره عن الانتها وحذف لفظ البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتها خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعي دخل فيه الامر وغيره ودخل فيه ايضا نسخ التلاوه دون الحكم لان في نسخها بيانا لانتها تحريم قراتها وخرج به بيان انتها الحكم العقلي وهو البراه الاصليه فان بيان انتهايها بابتدا شرعيه العبادات ليس بنسخ لانه ليس بيانا لحكم شرعي اذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراه الاصليه ليست كذلك وقوله بطريق شرعي خرج به بيان انتها حكم شرعي خرج به بيان انتها حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفله والعجز فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالادله المنفصله بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثله بسقوط فرض كسقوط الرجل واما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق الفعل والتقرير والقول سوا كان من الله تعالى او من رسوله صلى الله عليه وسلم وقوله متراخ عنه خرج به البيان المتصل بالحكم سوا كان مستقلا كقوله لا تقتلوا اهل الذمه عقب قوله اقتلوا المشركين او غير مستقل كالاستثنا والشرط وغيرهما وايضا لو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام متهافتا وفي الحد نظر من وجوه احدها ان

المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سياتي الثاني ان هذا الحد منطبق على قول القايل نسخ حكم كذا مع انه ليس بنسخ الثالث اذا اختلفت الامه على قولين فان الملف تخيير بينهما ثم اذا اجمعوا على احدهما فانه يتعين الاخذ به وحينيذ فيصدق الحد المذكور مع ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سياتي ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالادله السمعيه المتراخيه **قوله** وقال القاضي رفع الحكم اي رفع حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوه كثيره اختار المصنف منها وجها واحدا وهو ان الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث السابق باولي من دفع السابق للحادث ورفعه ودفعه مصدران مضافان الي الفاعل والضميران عايدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الاول للاول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن مراعاه اضافه المصدر الي المفعول فان قيل بل الحادث اقوى من الباقي لاجل حدوثه قلنا قال في المحصول لا نسلم كما ان الشي حال حدوثه يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوه فيمتنع الرجحان ولك ان تقول الحادث اولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تاثير العله التامه في معلولها وايضا فان القاضي لم يصرح بان الرافع هو الحكم الحادث فقد يكون الرافع عنده هو الاراده **قال** وفيه مسايل الاولى انه واقع واحاله اليهود لنا ان حكمه ان تبع المصالح فيتغير بتغيرها والا فله ان يفعل كيف شا وان نبوه محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من ايه وان ادم عليه الصلاه والسلام كان يزوج بناته من بنيه والان يحرم اتفاقا قيل الفعل الواحد لا يحسن ولا يقبح قلنا مبني على فاسد ومع هذا فيحتمل ان يحسن لواحد او في وقت ويقبح لاخر او في اخر **اقول** النسخ جايز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والامدي وغيرهما فالشمعونيه منعوه عقلا وسمعا والعنانيه منعوه سمعا فقط والعيسويه قالوا بجوازه ووقوعه وان محمدا صلى الله عليه وسلم لم ينسخ شريعه موسى بل بعث الي بني اسماعيل دون بني اسرايل وفي الكتاب والمعالم عن اليهود مطلقا احالته وليس كذلك **قوله** لنا اي الدليل على ما قلناه من ثلاثه اوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط ان حكم الله تعالى ان تبع المصالح كما هو مذهب المعتزله فيلزم ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحه قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير

بحسب الاشخاص وان لم يتبعها فله تعالى ان يفعل كيف شا ويحكم كيف يريد الثاني ان نبوه محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجز وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من ايه او ننسها اي نوخرها نات بخير منها او مثلها وجه الدلاله ان الاستدلال بالقران متوقف على ثبوت نبوه محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون نبوته ناسخه لما قبلها او مخصصه قولان للعلما وحينيذ فنقول نبوته عليه الصلاه والسلام ان توقفت على النسخ فقد حصل المدعى وان لم يتوقف عليه فالايه التي نقلها تدل على جواز النسخ قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من ايه جمله شرطيه معناها ان ننسخ نات وصدق الملازمه بين الشيين لا يقتضي وقوع احدهما ولا صحه وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهه الا الله واستدرك صاحب التحصيل على كلام الامام في المحصول بكلامه في التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدا يامر بالشي ثم ينهى عنه فانزل الله تعالى هذه الايه فان قيل صحه الايه والاستدلال بها متوقفان على صحه النسخ فلو اثبتنا صحه النسخ بالايه لكان يلزم الدور قلنا لا نسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحه النبوه الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان ادم عليه الصلاه والسلام كان يزوج الاخ من الاخت اتفاقا وهو الان محرم هكذا قرره الامام وفيه نظر من وجهين احدهما لا نسلم ان التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز ان يكون بمقتضى الاباحه الاصليه ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه الثاني ما ذكره في المحصول وهو انه يجوز ان يكون قد شرع ذلك لادم وبنيه الي غايه معلومه وهو ظهور شريعه اخرى او كثره النسل او غير ذلك وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما عن التوريه فان فيها الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول **قوله** قيل الفعل الواحد اي استدل المانع بان الامر بالشي يقتضي ان يكون حسنا والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحاله اجتماع الضدين فلا يكون مامورا به منهيا عنه واجاب المصنف بان هذا مبني على فاسد وهو التحسين والتقبيح العقلي فيكون ايضا فاسدا ومع هذا اي ومع تسليم هذه القاعده فلا استحاله اذ يحتمل ان يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص اخر او يحسن الفعل في وقت ويقبح في وقت اخر كما تقدم **قال** الثانيه يجوز نسخ بعض القران ومنع ابو مسلم الاصفهاني لنا ان قوله تعالى متاعا الى الحول نسخت بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعه اشهر

وعشرا قال قد تعتد الحامل به قلنا لا بل بالحمل وخصوصيه السنه لاغ وايضا تقديم الصدقه على نجوي الرسول وجب بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول الايه ثم نسخ قال زال لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للمجموع **اقول** لا يجوز نسخ جميع القران اتفاقا كما قاله في المحصول الحاصل واشار اليه المصنف في اخر المسله ويجوز نسخ بعضه خلافا لابي مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الامام واتباعه ونقل عنه الامدي واتباعه كابن الحاجب انه منع وقوع النسخ مطلقا وابو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم ابيه على ما قاله في المحصول بحر وفي المنتخب عمرو وفي اللمع محمد واستدل المصنف بوجهين احدهما ان الله تعالى امر التي توفي عنها زوجها بالاعتداد حولا فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعه اشهر وعشرا اعترض ابو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لان الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به والجواب عنه انا لا نسلم ان الحامل تعتد بالسنه بل انما تعتد بوضع الحمل سوا حصل لسنه او اقل او اكثر وخصوصيه السنه لاغ لا اعتبار به الثاني انه تعالى اوجب على من اراد ان يناجي الرسول تقديم صدقه فقال تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقه ثم نسخ بقوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم الايه قال ابو مسلم انما زال ذلك بسبب الايجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره اذ المومن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب واجاب المصنف تبعا للحاصل ان المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سوا كان لزوال سببه ام لم يكن لانه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لامور منها انه مناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على ان الاجماع لا ينسخ القياس بقوله واما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى ان هذا ليس بنسخ الثاني انما زال بزوال علته يمكن عودها لا يقال فيه انه منسوخ بل مشروعيته باقيه حتى يعود عند عود العله الثالث انه ان اراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لانه كان يعلم اعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفه ابن اليماني كما دلت عليه الاحاديث وان اراد التمييز للصحابه فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر الى وفاه رسول الله صلى الله عليه وسلم واجاب الامام بانه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق يكون منافقا وهو باطل فقد روي انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه وفيه نظر

فان عدم الصدقه قد يكون لعدم النجوي **قوله** واحتج اي احتج ابو مسلم علي المنع بقوله تعالي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان واجاب المصنف تبعا للحاصل بان الضمير لمجموع القران ومجموع القران لا ينسخ اتفاقا واجاب في المحصول بان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالي ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله واجاب غيرهما ان النسخ ابطال لا باطل فان الباطل ضد الحق **قال** الثالثه يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزله لنا ان ابراهيم امر بذبح ولده بدليل افعل ما تومر ان هذا لهو البلا المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله قيل لم ينسا علي ظنه قلنا لا يخطي ظنه قيل انه امتثل فانه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج الي الفدا قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يومر وينهي قلنا يجوز للابتلا **اقول** نسخ الوجوب قبل العمل جايز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد المغرب ركعتين ثم قال صحوه لا تصل وخالف فيه المعتزله وبعض الفقها وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضي انه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فاما قبل الوقت او بعد دخوله ولكن قبل مضي زمن يسعه فمسلم وفي معناه ايضا ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن امر به علي الفور ثم نسخ قبل التمكن نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الي نقل واما الصوره الثانيه وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه لا يجوز واقتضي كلامه الاتفاق عليه وصرح في الاحكام في اول المسله بالجواز وبانه لا خلاف فيه وهذا انما ياتي اذا صرح بوجوب القضا او قلنا الامر بالادا يستلزمه واما الصوره الثالثه وهي ما اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضي كلام المصنف جريان الخلاف فيه ايضا وهو مقتضي كلام ابن الحاجب في اثنا الاستدلال لان هذا جايز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به ايضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في البرهان فقال والغرض من المسله انه اذا فرض ورود الامر بشي فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به زمن يسع الفعل المامور به وعباره المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشي قبل مجي الوقت وعباره التحصيل والاحكام وابن الحاجب قبل الوقت ثم ان المسله ليست خاصه بالوجوب بل تعم لذلك ايضا لا جرم عبر في المحصول بالشي كما تقدم نقله عنه **قوله** لنا اي الدليل علي الجواز ان ابراهيم عليه السلام امره الله ان يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول انه اسماعيل وقال جماعه انه اسحق وصححه

القرافي فاما كونه امر بالذبح فلثلاثه اوجه احدها قوله تعالي حكايه عن ولده يا ابت افعل ما تومر الاتيه جوابا لقوله يا بني اني اري في المنام اني اذبحك الثاني قوله تعالي حكايه عن ابراهيم ان هذا لهو البلا المبين الثالث قوله تعالي وفديناه بذبح عظيم فلولم يكن الذبح مامورا به لما كان فيه بلا ولم يحتج الي هذا الفدا واما كونه نسخ قبله فلانه لولم ينسخ لذبح لانه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بامرين احدهما وهو اعتراض علي المقدمه الاولي انا لا نسلم انه كان مامورا بالذبح وانما كان مامورا بالمقدمات فظن انه مامور به وتلك الامور التي تمسكتم بها من قوله تعالي افعل ما تومر وقوله ان هذا وحصول الفدا انما هي بنا علي ظنه انه مامور واجاب المصنف تبعا للحاصل بان ظنون الانبيا مطابقه يستحيل فيها الخطا لا سيما في ارتكاب هذا الامر العظيم الثاني وهو اعتراض علي المقدمه الثانيه انا لا نسلم بان الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيا وصله الله تعالي والجواب انه لو كان كما ذكرتم لم يحتج الي الفدا فان الفدا بدل والبدل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل **قوله** قيل الواحد اي عارضنا الخصم فاستدل انه لو جاز ان يرد الامر بشي في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مامورا به منهيا عنه وهو محال واجاب المصنف بانه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو ابتلا المامور اي اختباره وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول لعبده اذهب غدا الي موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب واجاب ابن الحاجب ايضا بان الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الامر لانقطاعه بالموت **قال** الرابعه يجوز النسخ بلا بدل او ببدل اثقل منه كنسخ وجوب تقديم النجوي والكف عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالي نات بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم او الاثقل خيرا الخامسه ينسخ الحكم دون التلاوه مثل قوله تعالي متاعا الي الحول وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما وينسخان معا كما روي عن عايشه رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات فنسخن بخمس السادسه يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم لنا انه يحتمل ان يقال لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقال اردت سنه قيل يوهم الكذب قلنا ونسخ الامر يوهم البدا **اقول** ذهب الشافعي الي ان النسخ لا بد له من بدل فقال في الرساله ما نصه وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض هذا لفظه بحروفه

وذهب ايضا كما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط الي انه لا يجوز النسخ الي بدل هو اثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والامدي واتباعهما الي جواز الامرين اما الاول فلان تقديم الصدقه علي نجوي الرسول كان واجبا ثم نسخ بلا بدل واما الثاني فلان الكف عن الكفار واجبا اي كان قتالهم حراما كقوله تعالي ودع اذاهم ونحوه ثم نسخ بايجاب القتال مع التشديد فيه كثبات الواحد للعشره وذلك اثقل من الكف واستدل الخصم علي منعهما بقوله تعالي ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها دلت الايه علي انه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ او مثله فدل علي المدعي اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاثقل والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف من اثباته في ذلك الوقت لمصلحه وقد يكون ايضا الاثقل خيرا له باعتبار زياده الثواب واجاب في المحصول ايضا بان نسخ الايه معناه نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها قال ابن الحاجب ولين سلمنا فدلول الايه انه لم يقع فاين نفي الجواز **المسله** الخامسه يجوز نسخ الحكم دون التلاوه كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالي متاعا الي الحول وبالعكس كما روي الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر رضي الله عنه انه قال مما انزل الله تعالي في كتابه الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البته وذكره البخاري ومسلم قريبا منه ايضا والمراد بالشيخ والشيخه هو المحصن والمحصنه ويجوز نسخهما معا لما روي مسلم عن عايشه انها قالت كان فيما انزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عايشه وهو مطلق الانزال لاحتمال ان يكون انزاله بغير كونه من القران كما قررناه لان السنه ايضا منزله **المسله** السادسه لا نزاع في نسخ تلاوه الخبر ونسخ تكليفنا بالاخبار به قال الامدي اذا كان نسخه بوجوب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التغيير كحدوث العالم فان المعتزله منعه لان التكليف بالكذب قبيح عقلا وعندنا انه يجوز واما نسخ مدلول الخبر اي اخراج بعض الازمنه الداخله فيه لا رفعه بالكليه كما نبه عليه في المحصول في مسله الكتاب وحاصلها انه ان كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الامام والامدي ولم يستثنيه المصنف واما الذي يتغير فقال الامام والامدي يجوز نسخه مطلقا قالا سوا كان ماضيا او مستقبلا او وعدا او وعيدا وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقا ونقله في المحصول عن اكثر المتقدمين وفي الكتاب والحاصل عن ابي هاشم فقط وقال المصنف ان كان مدلوله مستقبلا جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الامدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر فان كان كقوله تعالي لا يمسه الا المطهرون

جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بان الخلاف يجري فيه وان تضمن حكما شرعيا ثم استدل المصنف علي مذهبه بانه يصح عقلا ان يقال لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقال اردت سنه واحده ولا معني للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض الازمان وهو موجود هنا استدل المانع بان نسخه يوهم الكذب لان المتبادر منه الي فهم السامع انما هو استيعاب المده المخبر بها وايهام القبيح قبيح وجوابه ان نسخ الامر ايضا يوهم البدا وهو ظهور الشي بعد خفايه فلو امتنع نسخ ذلك للايهام لامتنع هذا ايضا **قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ** وفيه مسايل الاولي الاكثر علي جواز نسخ الكتاب بالسنه كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس كنسخ القبله وللشافعي رضي الله عنه قولان فيهما دليله في الاول قوله تعالي نات بخير منها ورد بان السنه وحي ايضا وفيهما قوله تعالي لتبين للناس واجيب في الاول بان النسخ بيان وعورض الثاني بقوله تبيانا **اقول** المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الادله واعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنه المتواتره بمثلها والاحاد بمثله واما نسخ الكتاب بالسنه ونسخ السنه بالكتاب فالاكثرون علي الجواز ونص الشافعي في الرساله علي امتنا[عهما] وهو مقتضي ما في المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنه بالقران فيوخذ منه العكس بطريق الاولي ونقل عنه امام الحرمين والامدي وابن الحاجب قولين في نسخ السنه بالكتاب والجزم امتناع العكس وكلام المصنف مشعر بان له في المسلتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنه اذا كانت ناسخه ان تكون متواتره وقد اوضحه المصنف في المسله الاتيه فلذلك اهمله هنا ثم استدل المصنف علي كون السنه المتواتره ناسخه للكتاب بان النبي صلي الله عليه وسلم رجم المحصن مع ان ايه الجلد شامله له وفيه نظر من وجوه احدها لا نسلم انه متواتر ثانيها ان هذا التخصيص لا نسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنه ثالثها ان الرجم ثابت بالقران المنسوخ التلاوه وهو الشيخ والشيخه المتقدم ذكره واستدل ايضا علي كون الكتاب ناسخا للسنه بان التوجه الي بيت المقدس كان ثابتا بالسنه اذ ليس في القران ما يدل عليه ثم انه نسخ بقوله تعالي فول وجهك شطر المسجد الحرام ولك ان تقول القاعده ان بيان المجمل يعد انه مراد منه والا لم يكن بيانا لمدلوله فيكون توجه النبي صلي الله عليه وسلم الي بيت المقدس مرادا من قوله تعالي واقيموا الصلاه لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب **قوله** ودليله في الاول اي استدل الشافعي علي امتناع نسخ الكتاب بالسنه

بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاتي بالخير او المثل هو الله
تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لا يكون الا اذا كان الناسخ هو القران ولهذا قال الله تعالى الم تعلم
ان الله على كل شي قدير فاشعر بان الاتي بالخير والمثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنه
فان الاتي بها هو الرسول صلى الله عليه وسلم وايضا فانه يقتضي ان البدل يكون خيرا من الاية المنسوخه
او مثلا لها والسنه ليست كذلك وجوابه ان السنه حاصله بالوحي ايضا لقوله تعالى وما ينطق
الاية فالاتي بها هو الله تعالى واما الخير والمثل فالمراد بهما الاصلح في التكليف والانفع في الثواب
قوله وفيهما اي دليل الشافعي في كل من المسلكين وهما نسخ الكتاب بالسنه والمحكوم وعكسه قوله تعالى
وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فاما نسخ الكتاب بالسنه فلان الاية داله على ان السنه تبين جميع القران
لان ما من قوله تعالى ما نزل اليهم عامه فلو كانت السنه ناسخه لم تكن مبينه بل رافعه واما العكس فلانه
قد تقرر ان السنه مبينه للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك
دور فتلخص ان الاية داله على الحكمين ثم اجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم ان النسخ مناف للبيان بل
هو عينه فانه بيان انتهاء الحكم واجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شي فانه يقتضي
ان يكون الكتاب بيانا للسنه كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضي ان يكون السنه مبينه للكتاب فلما
تعارضا سقط الاستدلال بهما والاولى في الجواب ان يقال الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم على الحكمين كما لا يستقيم لان البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال به
على امتناع نسخ الكتاب بالسنه وان كان منافيا فلا يتجه الاستدلال به على العكس **قال** الثانيه
لا ينسخ المتواتر بالاحاد لان القاطع لا يدفع بالظن قيل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما منسوخ بما روى
انه عليه الصلاه والسلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع قلنا لا اجد للحال فلا نسخ **اقول**
نسخ المتواتر بالاحاد جايز قطعا واختلفوا في وقوعه على مذهبين كذا صرح به الامدي في الاحكام
ومنتهى السول وعبر بقوله اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه ايضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا
في الوقوع وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم ان الخلاف في الجواز واستدلا على المنع بان المتواتر مقطوع
به وخبر الواحد مظنون والقطعي لا يدفع بالظن وهو انما يستقيم على ما فهماه ولذلك لم يذكره الامام
ولا مختصرو كلامه نعم صرح به ابن برهان في الوجيز بما فهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة

العقل ثم استدل عليه بعين ما استدلا به فلما ان يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد واما ان
يحمل كلامهما على انا لا نحكم بالنسخ عند التعارض بل نعمل بالمتواتر وان تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف
139 من وجهين احدهما ما قاله ابن برهان ان المقطوع به انما هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني
لا على الاول الثاني انه لا يطرد لان اخراج بعض افراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر
ودلالة العام على افراده ظنيه وان كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتحاذا لا استدل الخصم
بان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الى اخرها يقتضي حصر
التحريم في المذكور في الاية وقد نسخ ذلك بما روي بالاحاد ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب
من السباع ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالاحاد فنسخ السنه المتواتره بالاحاد اولى واجاب
المصنف بان الاية ليست منسوخه وذلك لانها دالة على ان الرسول عليه الصلاه والسلام كان مامورا
بان يقول لهم لا اجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكوره ولهذا قال اوحي الي بلفظ الماضي فبقي ما عدا
الاشيا المذكوره في الاية على الاباحة الاصليه وحينيذ فيكون النهي عن اكل ذي الناب والمخلب
رفعا لها وليس بنسخ وبتقدير ان يكون الاية شنا وله للاستقبال ايضا فالحديث تخصيص لا نسخ
قال الثالثه الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف
الاجماع ولا ينسخ به اما النص والاجماع فظاهر واما القياس فلزواله بزوال شرطه والقياس انما ينسخ بقياس
اجلى منه **اقول** اختلفوا في نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الامدي وغيره والمختار عنده
وعند الامام واتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع فاما كونه لا ينسخ فلان النسخ انما يكون بنص من
الكتاب او السنه او باجماع اخر او قياس والكل باطل اما الاول وهو النص فلانه متقدم على الاجماع اذ جميع
النصوص متلقاه من النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد في زمنه عليه الصلاه والسلام لانه ان لم
يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان قوله هو الحجه لاستقلاله بافادة الحكم فثبت ان النص متقدم على
الاجماع وحينيذ فيستحيل ان يكون ناسخا واما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع
اخر اذ لو انعقد لكان احد الاجماعين خطا لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا اشار بقوله ولا ينعقد
الاجماع وهو بالواو لا بالفا فافهمه واما الثالث وهو القياس فلانه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما
ستعرفه في بابه ان شا الله تعالى **قوله** ولا ينسخ به يعني ان الاجماع لا يكون ايضا ناسخا لغيره

لان المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس والكل باطل اما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه
كما ذكرناه واما الاجماع فلما مر ايضا من امتناع انعقاده على خلاف اجماع اخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما
مما تقدم عبر بقوله اما النص والاجماع فظاهران واما القياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا
انعقد الاجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا وفي
هذا الجواب شي تقدم في الرد على ابي مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اقتضايها
الاحكام ان لا يعطر عليها الناسخ فاذا طرا زالت لزوال الشرط وحينيذ فلا نسخ وجوابه ان النص في نفسه
صحيح سوا طرا الناسخ ام لا بخلاف القياس **قوله** والقياس انما ينسخ بقياس اجلى منه اي اوضح والظاهر
كما اذا نص الشارع مثلا على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فقدرناه الى السفرجل مثلا لمعنى ثم نص ايضا
على اباحة التفاضل في الموز وكان مشتملا على معنى اقوى من المعنى الاول يقتضي الحاق السفرجل به فان
القياس الثاني يكون ناسخا للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوه كثيره مذكوره في الكتاب في تراجيح
الاقيسه وهذا التقرير اعتمده وانما حصر المصنف كلامه في القياس في القياس الاجلى لان غيره اما
نص واما اجماع واما قياس مساو للاول ولنا قياس اخفى منه ويمتنع نسخه بالكل اما الاول والثاني فلزوال
القياس بزوال شرطه كما تقدم واما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلاستلزامه تقديم
المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام المصنف ان القياس قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا لكنه لا ينسخ
به الا قياس اخر اخفى كما لا ينسخه الا قياس اجلى والذي قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم بساير الادله من النص والاجماع والقياس الاقوى قال ولما بعد وفاته
فهو وان ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدرناه وهذا الذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على ان
الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى انه يمنع نسخ القياس به لا جرم انه لم يذكر المسله
في المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظرا ولم يبينا وجه
وجه الاشكال وقد تفطن المصنف للمشكل منه فحذفه وحكى الامدي في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا
وعن بعضهم الجواز مطلقا لكن في حياته عليه الصلاه والسلام ثم اختار تفصيلا فقال ان كانت العله
منصوصه فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص او بقياس في معناه وان كانت مستنبطه فان الدليل
المعارض لها وان كان متقدما لكنه ليس بنسخ واما النسخ به فحكى فيه اقوالا ثالثها الفرق بين الجلي والخفي

ثم قال والمختار ان العله ان كانت منصوصه فهي في معنى النص في جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم
تكن منصوصه فان القياس قطعيا كقياس الامه على العبد في التقويم فانه يكون ايضا رافعا لما قبله
140 من الادله لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا ايضا وذكر ابن الحاجب في المسلكين نحوا مما ذكره
قال الرابعه نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه
والفحوى يكون ناسخا **اقول** فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقه كما تقدم فاذا نسخ اصل الفحوى كتحريم التافيف
فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحريم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب
ثالثها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس فقال الامدي في الاحكام
المختار انه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الاصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس
وان جعلناه من باب النص فقال اعني الامدي لكن في منتهى السول ان المختار انه لا يلزم من رفع احدهما رفع
الاخر وذكر في الاحكام نحوه ايضا وجزم في المحصول بان نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى واما عكسه
فنقله عن ابي الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالامرين واستدل على الثاني وهو ان نسخ الفحوى
يستلزم نسخ الاصل بان الفحوى لازم للاصل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واما الاول فلم يستدل
عليه وقد استدل عليه الامام بان الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع واجاب الامدي
وابن الحاجب بان دلالة الفحوى تابعه لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعه لحكمه ودلالة المنطوق باقيه
بعد النسخ ايضا فما هو اصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس باصل **قوله** والفحوى يكون ناسخا اي بالاتفاق
كما قاله في المحصول قال لان دلالته ان كانت لفظيه فلا كلام وان كانت عقليه فهي يقينيه فتقتضي النسخ
لا محاله وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما تقدم واعلم ان الراجح عند المصنف
ان دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريبا من كلامه ان القياس انما يكون ناسخا لقياس
اخر اخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه **قال** الخامسه زياده صلاه ليست بنسخ قيل تغير
الوسط قلنا ولا زياده العباده فاما زياده ركعه ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفيه وفرق
قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفه والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الاصل وما لم ينفيه وقال البصري
ان نفى ما ثبت شرعا كان نسخا والا فلا وزياده ركعه على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد وزياده التغريب
على الجلد ليس بنسخ **اقول** زياده صلاه على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشي وقال بعض اهل

العراق زيادة تغير الوسط اي تجعل ما كان وسطا غير وسط فيكون نسخا للامر بالمحافظة علي الوسطي في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطي واجيب عنه بان كون الشي وسطا او اخرا امر حقيقي لا حكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا واللازم كون زيادة العبادة المستقلة نسخا ايضا لانها تجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول وفي الجواب نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو امر بالمحافظة علي الاخيرة فان قيل ما الفايدة في كونه يسمي نسخا ام لا قلنا فايدته في اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل متواترا اما زيادة شي لا يستقل كركعة او سجود او شرط او صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره في المحاصل وقالت الحنفية يكون نسخا وقال قوم ينظر في الزايد فان نفاه مفهوم الاول كان نسخا كما قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال في الغنم السايمة الزكاة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب علي الجلد وعشرين سوطا علي حد القذف ووصف الرقبة بالايمان بعد الاطلاق وقال القاضي عبد الجبار ان كان الزايد مخرجا للاصل عن الاعتداد به اي موجبا الاستيناف لو فعل وحده كما كان يفعل اولا فانه يكون نسخا كزيادة ركعة او ركوع او سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزايد وانما يلزم ضمه اليه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب علي الجلد والعشرين علي الحد هكذا نقله الامام والامدي عن عبد الجبار كما رحما وتمثيلا الا ان الامدي زاد علي هذا انه يقول ان التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخا ايضا وهو وارد علي المصنف والامام ونقل ابن الحاجب عنه ان زيادة الاسواط علي حد القذف تكون نسخا وهو سهو وقال ابو الحسين البصري ان كان الزايد رافعا لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخا سوا كان ثبوته بالمنطوق او بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الامدي والامام في اثنا المسلة وان كان رافعا لما ثبت بدليل عقلي اي البراة الاصلية فلا قال في المحصول وهذا التفصيل احسن من غيره وقال الامدي وابن الحاجب انه المختار وما قالاه في المفهوم مبني علي ان تقرير الحكم النفي الاصلي حكم شرعي وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الاول للقسم الاول منه والثاني للقسم الثاني فقال ان زيادة ركعة علي ركعتين تكون نسخا لانها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقيب الركعتين وزيادة التغريب علي الجلد ليس بنسخ لان عدم التغريب كان ثابتا بمقتضي البراة الاصلية ونقل في الاحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو ابو الحسين البصري ان المثالين جميعا ليسا بنسخ اما الثاني فواضح

واما الاول فلان التشهد انما محله اخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما وكلام المصنف يوهم ان التمثيل من تتمة كلام ابي الحسين وليس كذلك فاجتنبه وخالف ابن الحاجب فجعلهما معا من باب النسخ قال لان الزيادة فيهما كانت حراما ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا واجاب عن التحريم بانه مستند الي البراة الاصلية ولو خير الله تعالى بين المسح والغسل بعد ايجاب الغسل او في خصال ثلاث بعد التخيير في خصلتين فقال الامام لا يكون نسخا واختلف كلام الامدي فقال في الاحكام ان هذا هو الحق وقال في منتهى السول الحق ان الاول نسخ دون الثاني وصرح ابن الحاجب ايضا بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني **قال** خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال منسوخ لجواز ان يقوله عن اجتهاد ولا نراه **اقول** مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشي ناسخا ومنسوخا ولما كان ذلك متعلقا بجميع انواع النسخ ذكره اخرا وسماه خاتمة وحاصله ان النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا علمنا بطريق ما ان احد الدليلين المتنافيين متاخر علي الاخر كان ناسخا فلو قال الراوي هذه الاية نزلت قبل تلك او هذا الحديث سابق علي ذلك قبلناه وان كان قبوله يقتضي نسخ المتواتر بالاحاد وسببه ان النسخ حصل بطريق التبع اما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال ان يقوله عن اجتهاد ونحن لا نري ما يراه وفي المحصول عن الكرخي ان الراوي اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه **فروع** حكاها ابن الحاجب احدها اذا قال افعلوا هذا ابدا جاز نسخه عند الجمهور الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة او شرطها كالوضوء نسخ لذلك الجزء والشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها لانه ثبت تحريمها بعد طهارة وبعد الواحدة ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرها وقيل ان كان جزءا نسخها وان كان شرطا فلا الثالث اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخا للحكم المقيس علي المختار الرابع اتفقوا علي ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل ان يبلغه جبريل الي النبي صلى الله عليه وسلم وقيل تبليغه الينا والمختار انه لا يثبت الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزله والمختار ايضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي قال لان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه ان نقول علي تقدير تسليم اللزوم يجوز ان يعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما او بغيرها

بلغ مقابلة

والفرعان الاولان مذكوران في المحصول ايضا **قال الكتاب الثاني في السنة** وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الافعال وطرق ثبوتها وذلك في بابين الباب الاول في افعاله وفيه مسايل الاولي ان الانبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصغاير سهوا والتقرير مذكور في كتاب المصباح **اقول** السنة لغة هي العادة والطريقة قال تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض اي طرق وفي الاصطلاح الاطلاق علي ما يقابل الفرض من العبادات وعلي ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم من الافعال او الاقوال التي ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه به اي عن التقرير بالفعل وانما اتي باو الدالة علي التقسيم للاعلام بان كلا من القول والفعل يصدق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول بانواعها من الامر والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الان في الافعال وفي الطرق التي تثبت الافعال بها وهي الاخبار وجعل المصنف ذلك في بابين الاول في الافعال والثاني في الاخبار وقدم الكلام في الاخبار علي الكلام في الاجماع وان كان مخالفا لاصليه في الحاصل والمحصول لئلا يتخلل بين افعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث اجنبية وذكر في الباب الاول خمس مسايل الاولي في عصمة الانبياء عليهم افضل الصلاة والسلام وهي مقدمة لما بعدها لان الاستدلال بافعالهم متوقف علي عصمتهم فنقول اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة فقال الامدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا انه لا يمتنع عليهم ذنب سوا كان كفرا ام غيره واما بعد النبوة فقد اجمعوا كما قال الامدي علي عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام قال فان كان غلطا فالاشبه الجواز واجمعوا ايضا الا البعض المبتدعة علي عصمتهم من تعمد الكباير وتعمد الصغاير الدالة علي الخسة كسرقة لقمة وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه علي اقوال احدها انهم معصومون من الكباير عمدا وسهوا ومن الصغاير عمدا لا سهوا وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل والثاني انهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقا دون سهوه سوا كان صغيرا ام كبيرا لكن بشرط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه وهو مقتضي كلام المحصول والمنتخب والثالث وهي طريقة الامدي انهم معصومون عن تعمد الكباير فقط قال فاما صدور الكبيرة لنسيان او تاويل خطا فقد اتفق الكل علي جوازه سوي الرافضة واما الصغيرة فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة

علي جوازه عمدا وسهوا هكذا قاله في الاحكام ومنتهى السول وهو معنى كلام ابن الحاجب ايضا قال والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين خلافا للمعتزلة حيث قالوا انها ثابتة بالعقل ايضا وهذه المسلة من علم الكلام فلذلك احال المصنف تقريرها علي كتابه المسمي بالمصباح **قال** الثانية فعله المجرد يدل علي الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصايصه **اقول** فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها علي الاباحة اي بالنسبة اليه والي امته كما قاله الامدي وتركه المصنف لوضوحه وما سوي ذلك ان ثبت كونه من خصايصه فواضح ايضا وان لم يثبت ذلك وكان بيانا لمجمل فحكمه في الايجاب وغيره حكم الذي بينه كما سياتي في كلام المصنف ولذلك اهمله هنا وان لم يكن بيانا وعلمنا صفته بالنسبة الي النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما بتنصيصه او بقرينة الامتثال او غير ذلك فحكم امته كحكمه كما نقله الامام عن جمهور الفقها والمعتزلة ونقله الامدي عن جمهور الفقها والمتكلمين واختاره وعبر عن هذا المذهب بان التاسي واجب اي يجب علينا فعله ان كان واجبا واعتقاد ندبيته او اباحته ان كان مندوبا او مباحا وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا وقيل ان كان عبادة وجب التاسي به والا فلا وان لم نعلم صفته نظران ظهر فيه قصد القربة فانه يحمل علي الندب عند الامام واتباعه ومنهم المصنف وقد صرح به في المسلة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجردا وقيل بانه للوجوب ونقله القرافي عن مالك وقيل التوقف واما اذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه المذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد فقال مالك يدل علي اباحة ذلك الشي وجزم به الامام في الكلام علي جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسلة ان شا الله تعالى قال الشافعي يدل علي الندب وقال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن خيران الشافعيون يدل علي الوجوب واختاره الامام في المعالم وقال ابو بكر الصيرفي لا يدل علي شي من الاحكام بالتعيين لاحتماله هذه الامور الثلاث واحتمال ان يكون من خصايصه فيتوقف الي ظهور البيان واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الاربعة حكاها الامدي ايضا في الفعل الذي ظهر فيه قصد القربة ثم قال المختار ان ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحق امته علي القدر المشترك بين الواجب والمندوب

وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير واما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه وان لم يظهر فيه قصد القربه فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذي يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه ايضا هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب المختار انه ان ظهر قصد القربه فهو المندوب والا فللاباحه واعلم ان اثبات قول بالاباحه مع ظهور قصد القربه فيه اشكال ظاهر **قال** احتج القايل بالاباحه بان فعله لا يكون محرما ولا مكروها والاصل عدم الوجوب والندب فبقي الاباحه ورد بان الغالب على فعله الوجوب او الندب وبالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على الرجحان والاصل عدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى واتبعوه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واجماع الصحابه على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عايشه فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا واجيب بان المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على وجهه وما اتاكم معناه وما امركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابه بقوله خذوا عني مناسككم **اقول** استدل القايلون بان فعله المجرد يدل على الاباحه بان فعله لا يكون حراما ولا مكروها ايضا لان الاصل عدمه ولان الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من احاد عدول المسلمين نادر فكيف من اشرف المرسلين وحينيذ فاما ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لا تثبت الا بدليل ولم يتحقق فبقي الاباحه واجيب بان الغالب على فعله الوجوب او الندب فيكون الحمل على الاباحه حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك ان تقول لا يلزم من عدم الحمل على الاباحه لمرجوحيتها عدم ادخالها في التوقف بالضروره والمصنف قد خالف بينهما لا جرم ان الامام لم يجب بهذا وانما اجاب في الحاصل فتبعه المصنف **وبالندب** اي احتج القايل بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان وصف الاسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الاصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب واجاب عنهما بجواب واحد وهو ان الاسوة والمتابعه شرطهما العلم بصفة الفعل كما سياتي **قوله** وبالوجوب اي احتج القايل بالوجوب بالنص والاجماع اما النص فلامور منها قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه والامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني

فان

فانه يدل على ان محبة الله مستلزمة للمتابعه ومحبة الله تعالى واجبه اجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعه واجبه ومنها قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وجه الدلاله ان الاخذ هنا معناه

١٤٣ الامتثال ولا شك ان الفعل الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتانا اياه فيكون امتثاله واجبا للايه واما الاجماع فلان الصحابه اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير انزال فسال عمر عايشه رضي الله عنها فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فاجمعوا على الوجوب واجيب عن الدليلين الاولين بوجهين احدهما ان المتابعه المامور بها مطلقه لا عموم لها الثاني وعليه اقتصر المصنف ان المتابعه هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي اتى به من الوجوب او غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الاباحه او الوجوب لم تحصل المتابعه حينيذ فيلزم ان يكون الامر بالمتابعه موقوفا على معرفة الجهه فاذا لم تعلم لم نكن مامورين بها وفي المحصول والاحكام وغيرهما ان التاسي والمتابعه معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعه جوابا عن التاسي الذي استدل به القايل بالندب كما تقدم وذكر الامدي للمتابعه والتاسي شرطا ثالثا فقال هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي اتى به لكونه اتى به اذ لا يقال في اقوام صلوا الظهر مثلا ان احدهم تاسى بالاخر وهذا الشرط ذكره ايضا الامام في الكلام على حجة الاجماع والجواب عن الايه الثالثه ان قوله تعالى وما اتاكم معناه وما امركم بدليل انه ذكر في مقابلة قوله وما نهاكم واما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل ان الصحابه انما رجعوا الى مجرد الفعل في باب المناسك وقد كانوا مامورين باخذ المناسك عنه بقوله خذوا عني مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهري والنسك العباده والناسك العابد **قال** الثالثه جهة فعله تعلم اما بتنصيصه او تسويته بما علم جهته او بما علم انه امتثال ايه دلت على احدها او بيانها وخصوص الوجوب بامارته كالصلاه باذان واقامه وكونه موافقة نذر او ممنوعا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والندب بقصد القربه مجردا وكونه قضا المندوب **اقول** لما تقدم ان المتابعه مامور بها وان شرط المتابعه العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد لا يدل على حكم معين شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهه وقد تقدم ان فعله منحصر في الوجوب والندب والاباحه

حينيذ فالطرق قد تعم الثلاثه وقد تخص بعضها فالعام اربعة اشيا احدها التنصيص بان يقول هذا الفعل واجب او مندوب او مباح الثاني التسويه ومعناه ان يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلاني وذلك الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا مختصر كلامه بالتسويه نعم ذكروا انه يعلم ايضا بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لان التخيير لا يكون بين حكمين مختلفين اي بين واجب ومندوب او مندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسويه لانها اعم وهي من محاسن كلامه الثالث ان يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل امتثال لايه دلت على احد الاحكام الثلاثه بالتعيين واليه اشار بقوله او بما علم انه امتثال وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدريه تقديره او بعلمنا انه الرابع ان يعلم ان ذلك الفعل بيان لايه مجمله دالة على احد الاحكام حتى اذا دلت الايه على ايجاب شي مثلا وذلك الشي مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مبلحا لان البيان كالمبين واليه اشار بقوله او بيانها وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتبعوه عليه وفيه نظر لان البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا غير ان فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام في ذلك في باب المجمل والمبين **قوله** وخصوصا اي ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة اشيا احدها الامارات الداله على كون الشي واجبا كالاذان والاقامه في الصلاه الثاني ان يكون موافقا لفعل نذره كما اذا قال ان هزم العدو فلله علي صوم الغد وصام الغد بعد الهزيمه الثالث ان يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثاني في الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوه في الصلاه وغيرها ورفع اليدين على التوالي في تكبيرات العيد وفي المحصول ومختصراته انه يعلم ايضا بكونه قضا لواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره اياه في المندوب **قوله** والندب اي يعلم خصوصا الندب بامرين احدهما ان يعلم انه قصد القربه وتجرد ذلك عن امارة تدل على خصوص الوجوب او الندب فانه يدل على انه مندوب لان الاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضا لمندوب فانه يكون مندوبا ايضا وفي المحصول ومختصراته انه يعلم ايضا بان يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ وانه يعلم المباح بخصوصه بان يفعل فعلا ليس عليه امارة على شي لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والاصل عدم الوجوب والندب وهذا مخالف لما ذكروه قبل ذلك من ترجيح الوقف فلذلك حذفه

المصنف

المصنف **قال** الرابعه الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدما نسخه وان عارض متاخرا عاما فبالعكس وان اختص به نسخه في حقه وان اختص بنا خصصنا في حقنا قبل

١٤٤ الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول في حقنا لاستبداده **اقول** التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون احدهما ناسخا للاخر او مخصصا له لانهما ان لم يتناقض حكماهما فلا تعارض وان تناقضت فكذلك ايضا لانه لا يجوز ان يكون الفعل في وقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون مبطلا لحكم الاول لانه لا عموم للافعال بخلاف الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون ناسخا او مخصصا لذلك القول كما سياتي لا للفعل فلا يتصور تعارض بين الفعلين اصلا بل انما يقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه في الكتاب السادس او بين القول والفعل وقد ذكره المصنف هنا وله ثلاثة احوال احدها ان يكون القول متقدما والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال **قوله** فان عارض فعله الواجب اي الخ هذا هو الحال الاول وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه المخالف له سوا كان ذلك القول عاما كما اذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم افطر ذلك اليوم الدليل على اتباعه كما فرضنا او كان خاصا به او خاصا بنا واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك القول فانه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ما اذا كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه لانه ان عمل بمقتضاه او كان خاصا به عليه الصلاه والسلام كان نسخا وان كان خاصا بنا فلا تعارض اصلا ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه في شي من الاقسام لعدم التنافي بالنسبه الينا **قوله** وان عارض متاخرا هذا هو الحال الثاني وهو ان يكون القول متاخرا عن الفعل المذكور الذي دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتاخر اصلا ولم يذكره المصنف لظهوره وان دل الدليل على وجوب تكرره عليه وعلى امته فالقول المتاخر قد يكون عاما اي متناولا له صلى الله عليه وسلم ولامته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشورا مثلا وقام الدليل

مع سليم

علي وجوب تكرره وعلي تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه اشار بقوله وان عارض متاخرا عاما فبالعكس
اي وان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متاخرا عاما فانه يكون القول ناسخا للفعل وان كان خاصا به صلي
الله عليه وسلم كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب علي صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة الي الامه لعدم تعلق
القول بهم فيستمر تكليفهم به واما في حقه صلي الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل واليه اشار بقوله
وان اختص به نسخه في حقه وان كان خاصا بنا كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب عليكم ان تصوموا فلا
تعارض فيه بالنسبة الي النبي صلي الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به واما في حقنا فانه يدل علي عدم
التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصا اي مبينا لعدم الوجوب وان
ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله علي التخصيص لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجه فيكون ناسخا
له للفعل المتقدم والتفصيل المذكور انما ياتي اذا كانت دلاله الدليل الدال علي وجوب اتباع الفعل
بطريق الظهور كما اذا قال هذا الفعل واجب علينا او علي المكلفين فاما اذا كان بطريق القطع كما اذا
قال انه واجب علي وعليكم فلا يمكن حمل القول الخاص المتاخر علي التخصيص بل يكون ناسخا مطلقا ثم ان هذا
كله فيما اذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض
فيه بالنسبة الي الامه لان الفعل لم يتعلق بهم واما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل علي وجوب
تكرره عليه وكان القول المتاخر عليه خاصا به صلي الله عليه وسلم او متناولا له وللامه بطريق
النص كقوله لا يجب علي ولا عليكم فيكون القول ناسخا للفعل وان كان متناولا لا بطريق الظهور كقوله
لا يجب الفعل علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص لا يشترط تاخيره
عن العام عندنا واهمل المصنف ذلك كله لانه لا يخفي قوله فان جهل هذا هو الحال الثالث
وهو ان يكون المتاخر من القول والفعل مجهولا فان امكن الجمع بينهما بالتخصيص او غيره فلا كلام
وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب جاريه فينا لغايه العمل وفيه عليه الصلاه والسلام
لمعرفه ما كان يجب عليه مثلا او يحرم احدها وهو المختار في الاحكام والمحصول ومختصراته انه
يقدم القول لكونه مستقلا بالدلاله موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلاله وان دل فانما
يدل بواسطه القول والثاني انه يقدم الفعل لانه ابين واوضح في الدلاله ولهذا يبين به في القول
كخطوط الهندسه والثالث انا نتوقف الي الظهور لتساويهما في وجوب العمل واختار ابن الحاجب

الوقف

الوقف بالنسبه الي النبي صلي الله عليه وسلم والاخذ بالقول بالنسبه الي الامه وفرق بينهما بانا
105 متعبدون بالعمل فاخذنا بالقول للظهور ولا ضروره بنا الي الحكم باحدهما بالنسبه اليه
عليه الصلاه والسلام والاخذ بالقول ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبه الي الامه
له وسكت عن القسم الاخر واليه اشار بقوله فالاخذ بالقول في حقنا لاستبداده اي لاستقلاله
وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب قال الخامسه انه عليه السلام قبل
النبوه تعبد بشرع وقيل لا وبعدها فالاكثر علي المنع وقيل امر بالاقتباس ويكذبه انتظاره الوحي
وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع في الرجم قلنا للالزام استدل بايات امر فيها باقتفاء الانبيا
السالفه عليهم الصلاه والسلام قلنا في اصول الشريعه وكلياتها اقول اختلفوا في ان
النبي صلي الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوه بشرع احد من الانبيا فيه ثلاث مذاهب حكاها الامام
واتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح احدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وعبر
بقوله تعبد وهو بضم التا والعين اي كلف ولم يستدل عليه لعدم فايدته الان واستدل له في
المحصول لكونه داخلا في دعوه من قبله وعلي هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسي
وقيل عيسي حكاه الامدي وقيل بشرع ادم كما نقل عن حكايه ابن برهان وقيل جميع الشرايع شرع
له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكيه والثاني لا اذ لو كان مكلفا بشريعه لوجب عليه الرجوع
الي علمايها وكتبها ولو راجع لنقل والثالث الوقف واختاره الامدي والمصنف وقيل بل كان
متعبدا بذلك اي مامورا باخذ الاحكام من كتبهم كما صرح به الامام ولذلك عبر عنه المصنف بقوله
وقيل امر بالاقتباس فافهمه وهذا المذهب يعبر عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا واختاره
ابن الحاجب وللشافعي في المسله قولان وبني عليهما اصلا من اصوله في كتاب الاطعمه اصحها
الاول واختاره الجمهور وابطل المصنف الثاني بثلاثه اوجه احدها انه كان ينتظر الوحي
مع وجود تلك الاحكام في شرع من تقدمه الثاني انه كان لا يراجع كتبهم ولا اخبارهم في الوقايع
ب الثالث ان امته لا يجب عليها المراجعه ايضا وهذه الوجوه ذكرها الامام وهي ضعيفه لان الاجما
محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ كما في قوله تعالي وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس وليس المراد احد ذلك منهم لان التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره اعترض الخصم

وليس محل الخلاف بعد النبوه كما لا فرق بين عادة ليس متعبدا بشرع في اصلا واختاره الامام والامدي

بانه عليه الصلاه والسلام رجع الي التوراه لما ترافع اليه اليهود في زنا المحصن والجواب ان الرجوع اليها
لم يكن لانشا شرع بل لالزام اليهود فانهم انكروا ان يكون في التوريه ايضا وجوب الرجم
استدل اي استدل الخصم بايات داله علي انه عليه الصلاه والسلام ماموراً باقتفا الانبيا
السالفه عليهم الصلاه والسلام اي باتباعهم منها قوله تعالي شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا
وقوله تعالي ثم اوحينا اليك ان اتبع وقوله تعالي اوليك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده وشرعهم ملة ابراهيم
من جملة الهدي وقوله تعالي انا انزلنا التوريه فيها هدي ونور يحكم بها النبيون الايه وهو عليه الصلاه
والسلام سيد المرسلين واجاب المصنف بان المراد وجوب المتابعه في الاشيا التي لم
تختلف باختلاف الشرايع وهي اصول الديانات والكليات الخمس اي حفظ النفوس والعقول والاموال
والانساب والاعراض **قال الباب الثاني** في الاخبار وفيه فصول
الاول فيما علم صدقه وهو سبعه الاول ما علم وجود مخبره بالضروره او الاستدلال الثاني خبر
الله تعالي والا لكنا في بعض الاوقات اكمل منه تعالي الثالث خبر رسوله صلي الله عليه وسلم
والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزه علي وفقه الرابع خبر كل الامه لان الاجماع حجه الخامس خبر جمع
عظيم عن احوالهم السادس الخبر المحفوف بالقراين السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثره
مبلغا احالت العاده تواطوهم علي الكذب وفيه مسايل **اقول** الخبر قسم من اقسام الكلام
وهو يطلق علي اللساني والنفساني والخلاف في انه هل هو مشترك بينهما او حقيقه في الاول مجاز
في الثاني او عكسه كالخلاف في الكلام وقد عرفه المصنف في تقسيم الالفاظ بانه الذي يحتمل التصديق
والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا ثم ان الخبر من حيث هو خبر محتمل
للصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجه وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم
عروض موجب للقطع به فصار الخبر علي ثلثه اقسام فلذلك ذكر في الباب ثلاثه فصول لكل قسم منها فصل
وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر في الصدق والكذب وجعل الجاحظ بينهما واسطه فقال الصدق هو
المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقه فاما
الذي ليس معه اعتقاد سوا كان مطابقا او غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب والاكثرون قالوا
الصدق هو المطابق للواقع مطلقا والكذب ما ليس بمطابق مطلقا **الفصل الاول** فيما علم

صدقه

146

سبعه اقسام
صدقه وهو سبعه اقسام الاول الخبر الذي علم وجود مخبره اي المخبر به وهو بفتح البا والعلم به اما
بالضروره كقولك الواحد نصف الاثنين واما بالاستدلال كقولك العالم حادث وكالخبر الموافق
لخبر المعصوم الثاني خبر الله تعالي والا لكنا في بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه اكمل
منه تعالي لكون الصدق صفه كمال والكذب صفه نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه
اولاً صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه علي وقوع المخبر بخلاف الاول فانا علمنا اولا وقوع
المخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه علي صدق الخبر الثالث خبر الرسول صلي الله عليه وسلم
والمعتمد في حصول العلم هو دعواه الصدق في كل الامور وظهور المعجزه عقب هذه الدعوا الدعوى
قال في المحصول ولا تثبت هذه الدعوي الا باثبات وقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم
وقوع الذنب منهم عمدا واتفقوا علي جوازه في حال السهو والنسيان وقد لاح مما قاله الامام
اشكال علي المصنف في تجويز الصغاير سهواً ودعواه العلم بالصدق مطلقا نعم ان اراد الصدق
في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطا فيه
عند طايفه كما تقدم الرابع خبر كل الامه لان الاجماع حجه كما سياتي هكذا استدل عليه الامام
وتبعه المصنف وغيره فان اراد بالحجه ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الامدي هنا
فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه وان اراد بالحجه ما يجب العمل به فمسلم لكنه لا يلزم
من ذلك ان يكون مقطوعا به لان اخبار الاحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع انها
ظنيه الخامس ان يخبر جمع عظيم يستحيل تواطوهم علي الكذب عن شي من احوالهم كالسهو والنفع
فانه لا يجوز ان يكون كلها كذبا كما قاله في المحصول اي لا بد ان يكون فيها ما هو صدق قطعا
وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعا قال وكذلك اذا اخبر كل واحد منهم
عن شي لم يخبر به صاحبه السادس الخبر المحفوف بالقراين كخبر ملك عن موت ولده ولا
مريض عنده سواه مع خروج النسا علي هيات منكره من البكا ونشر الشعر وخروج الملك وراء
الجنازه علي نحو هذه الهيئه فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والامدي
وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه السابع الخبر المتواتر والتواتر لغه هو التتابع يقال
تواتر القوم اذا جا واحد بعد الواحد بفتره بينهما وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثره

مبلغا احالت العاده تواطوهم علي الكذب **فروع** جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قال في المحصول
احدها اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول عليه الصلاه والسلام ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقا
له مطلقا والحق انه يكون تصديقا ان كان في امر ديني لم يتقدم بيانه او تقدم وكان مما يجوز نسخه
وكذلك ان كان في امر دنيوي وعلمنا انه عليه الصلاه والسلام علم بذلك او ادعى المخبر علمه به مع
استشهاده به الثاني اذا اخبر شخص عن امر بحضر جمع عظيم بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه
فاسكتوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال جماعه يفيد اليقين لامتناع جهلهم به في العاده ومع
عدم الجهل يمتنع عاده ان لا يكذبوه الثالث قال جماعه من المعتزله الاجماع علي العمل بموجب الخبر يدل
علي صحته قطعا لان العاده تحيل في المظنون ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل الرابع قال بعض
الزيديه بقا النقل مع توفر الدواعي علي ابطاله يدل علي القطع بصحته وما قالوه ليس بشي الخامس
تمسك جماعه في القطع بالخبر بان العلما ما بين محتج به ومأول له وذلك يدل علي اتفاقهم علي
قبوله وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبوله كقبول خبر الواحد **قال** الاولي انه يفيد
العلم مطلقا خلافا للسُّمَنِيَّة وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضي لنا انا نعلم بالضروره وجود البلاد
النائية والاشخاص الماضيه قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستيناس
الثانية اذا تواتر الخبر افاد العلم فلا حاجه الي النظر خلافا للامام الحرمين والحجه والكعبي والبصري
وتوقف المرتضي لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبُلْه والصِّبْيان قيل يتوقف علي العلم بامتناع
تواطيهم وان لا داعي لهم الي الكذب قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الي نظر **اقول**
الاكثرون علي ان المتواتر يفيد العلم مطلقا وقالت السُّمَنِيَّة بضم السين وفتح الميم فرقه من عبده
الاوثان كذا قاله الجوهري والدليل علي ما قلناه انا نعلم بالضروره وجود البلاد البعيده كمكه
وقسطنطينيه والاشخاص الماضيه كالشافعي وجالينوس اعترض الخصم بانا نجد التفاوت
بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول
التفاوت دليل احتمال النقيض واحتمال النقيض مناف العلم واجاب المصنف بان التفاوت
الحاصل سببه ان بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فيألف العقل يستانس
العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولي جزم العقل بها بسرعه بخلاف القضيه

طرفيها

الثانيه

الثانيه مع اشتراكهما في الجليه وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن بعد ان منع ان العلوم ذو
لا تتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه ولم يذكر الامام شيا
من هذين الجوابين بل اجاب بانه تشكيك في الضروريات فلا يستمع المسأله الثانية ذهب الجمهور الي
ان العلم الحاصل عقب التواتر ضروري اي لا يحتاج الي نظر وكسب واختاره الامام واتباعه وابن الحاجب
وذهب امام الحرمين والكعبي وابو الحسين البصري الي انه نظري ونقله المصنف تبعا للامام عن
حجه الاسلام الغزالي وفيه نظر فان كلامه في المستصفي مقتضاه موافقه الجمهور فتامله وتوقف
المرتضي من الشيعه واختاره الامدي في الاحكام ومنتهي السول ثم استدل المصنف علي مذهبه
بانه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتاتى منه النظر كالبله والصبيان وليس كذلك واحتج الخصم
بان العلم بمقتضى الخبر متوقف علي العلم بامتناع تواطي المخبرين علي الكذب في العاده وعلي العلم بان لا
داعي لهم الي الكذب من حصول منفعه او دفع مضره وهذه المقدمات نظريه والموقوف علي
النظري اولي ان يكون نظريا واجاب المصنف تبعا للحاصل بان هذه المقدمات حاصله بقوه قريبه
من الفعل اي اذا حصل طرفا المطلوب في الذهن حصل عقبه من غير نظر وتعب **قال** الثالثه
ضابطه افادة العلم وشرطه ان لا يعلمه السامع ضروره وان لا يعتقد خلافه لشبهة دليل او
تقليد وان يكون سند المخبرين احساسا به وعددهم مبلغا يمتنع تواطؤهم علي الكذب وقال
القاضي لا تكفي الاربعة والا لافاد قول كل اربعة فلا تجب تزكيه شهود الزنا لحصول العلم بالصدق
او الكذب وتوقف في الخمسه ورد بان حصول العلم بفعل الله تعالي فلا يجب الاطراد وبالفرق بين
الروايه والشهاده وقيل شرطه اثنا عشر كنقبا موسي وعشرون لقوله تعالي ان يكن منكم عشرون
صابرون واربعون لقوله تعالي ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين وسبعون لقوله تعالي
واختار موسى قومه سبعين رجلا وثلثمايه وبضعة عشر عدد اهل بدر والكل ضعيف ثم ان اخبروا
عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات الرابعه مثلا لو اخبر واحد بان حاتما
اعطي دينارا واخر انه اعطي جملا وهلم جرا ثبت القدر المشترك لوجوده في الكل **اقول** ضابط
الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتى افاد الخبر بمجرده العلم تحققنا انه متواتر وان جميع شرايطه
موجوده وان لم يفده تبينا عدم تواتره او فقدان شرط من شروطه وهي اربعه كما حكاها المصنف

١٢٧

تواتر

تبعا للامام والامدي فالاولان راجعان الي السامعين ولم يذكرهما الامام في المعالم ولا ابن الحاجب
في مختصره والاخيران راجعان الي المخبرين احدهما ان لا يكون السامع للخبر المتواتر عالما به لوله
بالضرورة فانه ان كان كذلك لم يفده المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون معتقدا
خلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلما او التقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك في ذهنه
واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغا اليه ومن هذا ما ورد في الحديث حبك للشي يعمي ويصم
وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضي ولم يصرح فيه بموافقته ولا مخالفته قال وانما اعتبره
لانه يري ان الخبر المتواتر دال علي امامة علي رضي الله عنه وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو
اعتقاد خلافه والثالث ان يكون سَنَدُ المُخبِرِينَ اي مُستَنَدُهُم في الاخبار هو الاحساس بالمخبر
عنه اي ادراكه باحدي الحواس الخمس فان الخبر وانما يسند الي الدليل العقلي لحدوث العالم لم يفد
العلم لان التباس الدليل عليهم محتمل قال في البرهان ولا معني لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب
صدور الخبر عن العلم الضروري فالوجه التقييد به ليدخل قراين الاحوال وتبعه علي ما قاله صاحب
المحصول والمختصرون لكلامه فقيدوه بذلك وفيه نظر فان قراين الاحوال لها استناد الي الحس
وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف الي العبارة المشهورة الرابع ان يبلغ عدد المخبرين
مبلغا يمتنع بحسب العادة ان يتواطؤا علي الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقايع
والقراين هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لا يشترط عنده في المخبرين
الاسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم
ولا دخول اهل الذلة فيهم ولا كثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وفي كل ذلك خلاف حكاه
الامدي وابن الحاجب والامام **قوله** وقال القاضي اي ابو بكر لا يكفي الاربعة في افادة العلم
اذ لو افادةُ قول الاربعة الصادقين لافادة قول كل اربعة صادقين لان الحكم علي الشي حكم علي مماثله
ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لانه ان حصل علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغني
عن التزكية وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم ان العلم لكذبهم لان الغرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم
قول اربعة صادقين فمتي لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفي اللازم واذا انتفي اللازم انتفي الملزوم
وهو قول اربعة صادقين وانتفا قول الاربعة الصادقين لا يجوز ان يكون لانتفا القول ولا

لانتفا

لانتفا الاربعة لانه خلاف الغرض فتعين ان يكون لانتفا الصدق واذا انتفي الصدق تعين الكذب
لانه لا واسطة بينهما وحينيذ فنقول اذا علم كذبهم لم يحتج ايضا الي التزكية لخلوها عن الفايدة
فثبت انه لو افادة الاربعة العلم لم يجب تزكية شهود الزنا وتزكيتهم واجبة اتفاقا فبطل الاول
وهذا التقرير لعمده **قوله** وتوقف اي القاضي توقف في الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه
توقفه انه محتمل ان يقال انها لا تفيد العلم اذ لو افادته لافادة قول كل خمسة ويلزم من ذلك
ان لا يجب تزكيتها اذا اشهد بالزنا بعين ما قلناه في الاربعة ويحتمل ان يقال انها تفيده ولا يلزم منه
عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك بانا لا نسلم لهم ان كل خمسة صادقة تفيد العلم وانه اذا اشهد
خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا يكون صادقة وانه اذا انتفي الصدق تعين الكذب ولنا قولهم
اذا تعين الكذب فلا حاجة الي التزكية ممنوع لان الكذب قد يكون من واحد من الخمسة وقد يكون
من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقا النصاب المعتبر وهو الاربعة وان كان
من اثنين فصاعدا بطلت فاوجبنا التزكية حتي نعلم هل بقي النصاب ام لا بخلاف الاربعة
فان كذب احدهم مسقط للحجة **قوله** وَرُدَّ اي ورُدَّ قول القاضي بانه لا يكفي الاربعة بوجهين
احدهما ان حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعره
فلا يجب حينيذ اطراده لجواز ان يخلق الله تعالى العلم عند قول اربعة دون اربعة الثاني
ان الفرق بين الرواية زايد علي القدر المشروط بخلاف الاربعة في الشهادة فلا يلزم من ترتب
العلم علي الاول ترتبه علي الثاني وايضا الشهادة تقتضي شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق
علي المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية **قوله** وشرط اي شرط بعضهم في عدد التواتر
اثني عشر لان موسي عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه احوال بني اسرايل كما قال تعالى وبعثنا
منهم اثني عشر نقيبا فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مايتين فان مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بان
ذلك العدد موجود فيهم يدل علي حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي
حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين ووجه الدلالة ان من ان كانت مجروره
عطفا علي الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى كافيهم يقتضي حراسته لهم دينا ودنيا ويستحيل

مع ذلك تواطوهم على الكذب وان كانت مرفوعة عطفا على الاسم المعظم فكذلك لان الذين رضيهم الله
تعالى لان يكونوا النبي صلى الله عليه وسلم امورة ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله
تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليخبروا قومهم وشرط بعضهم
ثلثمائة وبضعة عشر بعدد اهل بدر لان الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها
وهو ما بين الثلاث الى التسع قاله الجوهري وفي المحصول ان بعضهم شرط عدد اهل بيعة الرضوان وهم
الف وسبعمائة كما قاله في البرهان وهذه الاقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لانها تقييدات لا
دليل عليها وما ذكروه فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لتلك الوقايع ولا على كونه
مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصوله في تلك الصورة من خواص المعدودين **قوله** ثم اخبروا يعني ان
الجمع الذي يستحيل تواطوهم على الكذب ان اخبروا عن عيان اي مشاهدة فلا كلام وان نقلوا عن غيرهم
فيشترط حصول هذا العدد ايضا في كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استوا الطرفين والواسطة
وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الروية كما قاله الجوهري والخبر
قد لا يكون مسندا اليها المسئلة الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو
ان ينقل العدد الذي يستحيل تواطوهم على الكذب وقايع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما اذا اخبر
واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر انه اعطى جملا واخر انه اعطى شاه وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد
التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك هنا وهو مجرد الاعطا لا الكرم والجود لعدم الوجود في كل
واحد من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطا لا الكرم او الجود لعدم وجوده في كل
واحد فافهمه وقوله جرا منون قال صاحب المطالع قال ابن الانباري معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا في سيركم
ماخوذ من الجر وهو ترك النعم ويسيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال قال ابن الانباري فانتصب
جرا على المصدر اي جروا جرا او على الحال او على التمييز اذا علمت هذا علمت ان معنى هلم جرا في مثل هذا
انه استدعي الصور فانجرت اليه جرا فعبر به مجازا عن ورود امثال الاول **قال الفصل**
الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة او استدلالا الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي
على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما اذ لو كان لنقل وادعت الشيعة ان النص دل على امامة
علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما لم تتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول قلنا الاولان من الفروع

ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين مسئلة بعض ما نسب
الى الرسول عليه الصلاة والسلام كذب لقوله سيكذب علي ولان منها ما لا يقبل التاويل فيمتنع صدوره
عنه وسببه نسيان الراوي او غلطه او افترا الملاحدة لتنفير العقلا **اقول** الخبر الذي يقطع
بكذبه قسمان الاول الخبر الذي علمنا خلافه اما بالضرورة كقول القايل النار باردة او بالاستدلال
كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره وكقول القايل العالم قديم الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر
لكون الدواعي على نقله متوفرة اما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل من اصول
الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا انا نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما
ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر وفي المحصول ومختصراته قسم ثالث الخبر الذي يقطع بكذبه وهو
ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في
صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني وادعت ان النص الجلي دل على امامة علي رضي الله
عنه ولم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطي فيهما ليس بكافر ولا
مبتدع ولذا لم تتوفر الدواعي على نقلهما بخلاف الامامة فانها من اصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة
واما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا انما لم
يتواتر النص الدال على امامة علي لقلة سامعيه **قوله** مسئلة الى اخرها هذه المسئلة لم يذكرها ابن
الحاجب وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعا لامرين احدهما انه
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا
فيلزم ان يقع الكذب لان اخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع
الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لتم المدعى الثاني
ان من الاخبار المنسوبة اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التاويل فيعلم بذلك امتناع
صدوره عنه **قوله** وسببه اي سبب وقوع الكذب امور الاول نسيان الراوي بان سمع خبرا
وطال عهده به فنسي فزاد فيه او نقص وعزاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه الثاني
غلطه بان اراد ان ينطق بلفظ فسبق لسانه الى غيره ولم يشعر او كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى
فابدل مكان اللفظ المسموع لفظا اخر لا يطابقه ظنا انه يطابقه الثالث افترا الملاحدة اي الزنادقة

وغيرهم من الكفار فانهم وضعوا احاديث مخالفه لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول عليه الصلاه والسلام
تنفيرا للعقلا عن شريعته **قال الفصل الثالث** فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر فيه
في طرفين الاول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل ايضا وانكره قوم
لعدم الدليل او للدليل على عدمه شرعا او عقلا واحاله اخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهاده
والامور الدنيويه **اقول** شرع في القسم الثالث من اقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وله
ثلاثة احوال احدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل والثاني عكسه كخبر الفاسق الثالث ان يتساويا كان
كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سياتي واشار للاول بقوله
فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد واحترز بالعدل
عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم عباره عما ليس بمتواتر سوا كان
مستفيضا وهو الذي زادت رواته على ثلثه كما جزم به الامدي وابن الحاجب او غير مستفيض وهو
ما رواه الثلاثه او اقل ومقصود الفصل منحصر في طرفين الاول في وجوب العمل به وقد اختلفوا فيه
فذهب الجمهور الى انه واجب لكن قال اكثرهم وجوبه للدليل السمعي فقط وقال ابن سريج والقفال الشاشي
وابو الحسين البصري دل على وجوبه العقل والنقل وانكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هولا فقالت فرقه
منهم لانه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لاوجبناه وقالت فرقه اخرى انما لا يجب لان الدليل
قد قام على عدم الوجوب واختلف هولا فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعي وقال بعضهم عقلي
والى هذين المذهبين اشار بقوله شرعا او عقلا وذهب اخرون الى ان ورود العمل به مستحيل عقلا واعلم
ان كلام المحصول يوهم المغايره بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذي يظهر انه متحد به
فتامله ويقوي الاتحاد ان صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم
يغايروا بينهما واقتصروا على الاول الا ان يفرق بينهما بان الاول والثاني في الجواز **قوله** واتفقوا
اي اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهاده والامور الدنيويه كاخبار طبيب او غيره
بمضره شي مثلا واخبار شخص عن المالك انه منع من التصرف في ثماره بعد ان اباحها وشبه ذلك من
الاراء والحروب ونحوها وهذه العباره التي ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر في المحصول بقوله
ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا نعلم صحته كما في الفتوى والشهاده والامور

الدنيويه هذا لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى **قال** لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر
بانذار طايفه من الفرقه والانذار الخبر المخوف والفرقه ثلاثه والطايفه واحد او اثنان
قيل لعل للترجي قلنا تعذر فيحمل على الايجاب لمشاركته في التوقع قيل الانذار الفتوى
قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والروايه ينتفع بها المجتهد وغيره
قيل فيلزم ان يخرج من كل ثلاثه واحد قلنا خص النص فيه الثاني انه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون
بالغير والثاني باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الثالث القياس على الفتوى والشهاده قيل
يقتضيان شرعا خاصا والروايه عامه ورد باصل الفتوى قيل لو جاز لجاز اتباع الانبيا والاعتقاد بالظن
قلنا اما الجامع قيل الشرع يتبع المصلحه والظن لا يجعل ما ليس بمصلحه مصلحه قلنا منقوض بالفتوى والامور
الدنيويه **اقول** احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثه اوجه الاول قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقه منهم طايفه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه
الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر اي الانكفاف عن الشي لانذار طايفه من الفرقه ويلزم منه
وجوب العمل بخبر الواحد اما كونه تعالى اوجب الحذر فلقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجي والترجي
ممتنع في حق الله تعالى لانه عباره عن توقع حصول الشي الذي لا يكون المتوقع عالما بحصوله ولا قادرا
على ايجاده واذا كان الترجي ممتنعا في حق الله تعالى فتعين حمل اللفظ على لازم الترجي وهو الطلب
اي الايجاب اطلاقا للملزوم واراده اللازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره فان قيل كون الترجي
باقيا على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى اي الفرقه المتفقهه اي تنذرهم قومها انذار من
يرجو احذارهم وحينيذ فلا ايجاب سلمنا لكن لا نسلم ان الطلب المحمول عليه هو الطلب المحتم فقد
يكون على سبيل الندب قلنا الحذر انما يتحقق عند المقتضي للعقاب وهو من خصايص الوجوب
واما كون الانذار بقول طايفه من الفرقه فبناه المصنف على ان المتفقهين هم الطايفه النافره حتى
يكون الضمير في قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا راجعا اليها وهو قول بعض المفسرين وفيه قول اخر
حكاه الزمخشري ورجحه غيره ان المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين اذا عادوا اليهم ووجه
ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد انزال الوعد الشديد في حق المتخلفين عن غزوه تبوك
كان اذا بعث جيشا اسرع المومنون عن اخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه

في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقه منهم طايفه ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا
اليهم وعلى هذا فلا حجه لان الباقين كثيرون واما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلان الانذار
وهو الخبر الذي يكون فيه تخويف والفرقه ثلاثه فيتعين ان تكون الطايفه النافره منها واحدا او اثنين
لانها بعضها وحينيذ فيكون الانذار حصل بقول واحد او اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول
واحد او اثنين وهو المدعي وفيما قاله في الفرقه والطايفه نظر فقد قال الجوهري والفرقه طايفه
من الناس هذا لفظه وقال الشافعي في صلاه الخوف وهو من اهل هذا الشان ان الطايفه اقلها ثلاثه
ونقله ايضا عنه القفال في الاشاره نعم في الجوهري عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى
وليشهد عذابهما طايفه اي واحد فصاعدا **قوله** قيل الى اخره اي اعترض القايل بانه لا يجب
العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الايه بثلاثه اوجه احدها ان لعل مدلولها الترجي لا الوجوب
والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب كما تقدم
ايضاحه مع ما يرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا
في التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجودا بعينه في الايجاب الثاني لا نسلم ان المراد
بالانذار في الايه هو الخبر المخوف مطلقا بل المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا
كما تقدم وانما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه انما
هو لاجله والمتوقف على التفقه انما هو الفتوى لا الخبر واجاب المصنف بانه يلزم من حمل الانذار
على الفتوى تخصيص الايه من وجهين احدهما تخصيص الانذار بالفتوى مع انها عامه فيه وفي الروايه
والثاني تخصيص القوم من قوله تعالى ولينذروا قومهم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد في
فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الروايه او على ما هو اعم فانه ينتفي التخصيصان اما تخصيص
الانذار فواضح واما القوم فلان الروايه ينتفع بها المجتهد في الاحكام وينتفع بها المقلد في الانزجار
وحصول الثواب في نقلها لغيره وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقه ثلاثه لكان يجب ان يخرج
من كل ثلاثه واحد لان لولا للتحضيض تقديره هلا خرج وليس كذلك اجماعا واجاب المصنف
بان هذا النص الذي في لزوم خروج واحد من كل ثلاثه قد خص بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص فيه
تخصيصه في قبول روايه الواحد **قوله** الثاني اي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد

وتقريره من وجهين ذكر اصلهما في المحصول احدهما ولم يذكر المصنف سواه انه لو لم يقبل خبر الواحد
لما كان عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لان خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته
وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لان الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير
اذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك ايضا لكونه معللا بالذات وذلك
تحصيل الحاصل وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن انه علة له والظن كاف هنا لان المقصود
هو العمل فثبت ان خبر الواحد ليس بمردود واذا ثبت ذلك ثبت انه مقبول واجب العمل به لان القايل
قايلان التقرير الثاني ان الامر بالتبيين مشروط بمجي الفاسق ومفهوم الشرط حجه فيجب العمل به اذا لم
يكن فاسقا لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطه منتف كما تقدم **قوله** الثالث اي الدليل
الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهاده والجامع تحصيل المصلحه المظنونه
او دفع المفسده المظنونه وفرق الخصم بان الفتوى والشهاده يقتضيان شرعا خاصا ببعض
الناس والروايه تقتضي شرعا عاما للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد ان يعمل بالظن الذي قد يخطي
ويصيب ان يجوز ذلك للناس كافه ورده المصنف بشرعيه اصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا
يختص بمسله ولا بشخص وقد يقال الروايه اكثر عموما لانها تقتضي الحكم عن المجتهدين والمقلدين
واما الفتوى فخاصه بالمقلدين وقد استدل في المحصول ايضا على التمسك بخبر الواحد بانه عليه
الصلاه والسلام كان يبعث الرسل لتبليغ الاحكام وباجماع الصحابه على العمل به عند اطلاعهم عليه
قوله قيل لو جاز اي استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بامرين احدهما انه لو جاز قبوله في
الروايه لجاز اتباع مدعي النبوه بدون المعجزه بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد لمعرفه الله تعالى بالظن
ايضا قياسا على الروايه وليس كذلك اتفاقا واجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا
كلام وان ابدوا جامعا كدفع الضرر المظنون او غيره فرقنا بان الخطا في النبوات وفي الاعتقاد
كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وايضا فان القطع في كل مسله من مسايل الفروع متعذر بخلاف
اتباع الانبيا والاعتقاد الثاني ان الاستقرا دل على ان الشرع يتبع مصالح العباد تفضلا واحسانا
والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحه مصلحه لانه يخطي ويصيب فلا يعول عليه

والجواب انما قالوه بعينه جار في الفتوى والامور الدنيويه مع ان قول الواحد فيهما مقبول اتفاقا
كما تقدم **قال الطرف الثاني** في شرايط العمل به وهو اما في المخبر او المخبر عنه
او الخبر اما الاول فصفات تغلب الظن وهي خمس الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه خشيته
قيل يصح الاقتدا بالصبي اعتمادا على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحه صلاه الماموم على تطهره
فان تحمل فبلغ وادى قبل قياسا على الشهاده والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث الثاني
كونه من اهل القبله وتقبل روايه الكافر الموافق كالمجسمه ان اعتقد حرمه الكذب فانه يمنعه عنه
وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق **اقول** العمل بخبر الواحد له شروط
بعضها في المخبر بكسر البا وهو الراوي وبعضها في المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في
الخبر نفسه وهو اللفظ اما الاول وهي شرايط المخبر فضابطها الاجمالي عباره عن صفات تغلب
على الظن ان المخبر صادق وعند التفصيل يرجع الى خمس صفات كما ذكرها المصنف الا ان
الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح الوصف الاول التكليف فلا تقبل روايه المجنون
والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور فان غير المكلف لا يمنعه خشيه من الله
تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بانه غير معاقب فهو في الحقيقه اكثر جراة من الفاسق استدل الخصم
بانه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتدا به في الصلاه اعتمادا على اخباره بانه متطهر لكنه يصح فدل على
قبول خبره واجاب المصنف بان صحه الاقتدا ليست مستنده الى قبول اخباره بطهره بل لكونها
غير متوقفه على طهاره الامام لان الماموم متى لم يظن حدث الامام صحت صلاته وان تبين حدث
الامام واما الروايه فشرط صحتها السماع **قوله** فان تحمل يعني ان الصبي اذا تحمل ثم بلغ فادى
بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرين احدهما القياس على الشهاده الثاني اجماع السلف
على احضار الصبيان مجالس الحديث ولك ان تجيب عن الاول بان الروايه تقتضي شرعا عاما
فاحتيط فيها بخلاف الشهاده وعن الثاني ان الاحضار قد يكون للتبرك او لسهوله الحفظ
او الاعتياد ملازمه الخير **قوله** الثاني اي الشرط الثاني من شرايط المخبر ان يكون من اهل
قبلتنا فلا تقبل روايه الكافر المخالف في القبله وهو المخالف في المله الاسلاميه كاليهود والنصارى
اجماعا فان كان الكافر يصلي لقبلتنا كالمجسمه وغيرهم ان قلنا بتكفيرهم ففيه خلاف قال في المحصول

الحق انه ان اعتقد حرمه الكذب قبلنا روايته والا فلا وتبعه عليه المصنف واستدل عليه
بان اعتقاد حرمه الكذب تمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان المقتضي قد وجد والا
عدم المعارض وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا يقبل روايته مطلقا قياسا على المسلم
الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ونقله الامدي عن الاكثرين وجزم به ابن الحاجب
والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق ان هذا لا يعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه
وحشيته بخلاف الفاسق والفرق بينه وبين الكافر المخالف ان الكافر المخالف خارج عن ملة
الاسلام فلا تقبل روايته لان ذلك منصب شريف يقتضي الاعزاز والاكرام **قال**
الثالث العداله وهي ملكه في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحه فلا تقبل روايه
من اقدم على الفسق عالما وان جهل قبل قال القاضي ضم جهل الى فسق قلنا الفرق عدم الجراة ومن لا
تعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق عدمه كالصبي والكفر والعداله
تعرف بالتزكيه وفيها مسائل الاولى شرط العدد في الروايه والشهاده ومنع القاضي فيهما والحق الفرق
كالاصل الثانيه قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببهما
وقال القاضي لا فيهما الثالثه الجرح مقدم على التعديل لان فيه زياده الرابعه التزكيه ان يحكم بشهادته
او يثني عليه او يروي عنه من لا يروي عن غير العدل او يعمل بخبره **اقول** شرع في الوصف الثالث
من الاوصاف المشروطه في المخبر وهي العداله والعداله في اللغه عباره عن التوسط في الامر من غير افراط
الى طرفي الزياده والنقصان وفي الاصطلاح ملكه في النفس اي هيئه راسخه فيها تمنعها عن ارتكاب
الكبائر والرذائل المباحه فاما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام منتشر محله كتب الفروع واما الرذائل
فاشار بها الى المحافظه على المروه وهو ان يسير سيره امثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء والجند
الجبه والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطي اللبس الواحد والرذيله الواحده قادح وتعميم
بالرذائل والكبائر يدفعه وايضا فان الاصرار على الصغائر كذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك الكبير من
من صغائر الخسه كالتطفيف لحبه كما ذكره في المحصول قلنا اما الاول فجوابه ان الملكه اذا قويت على دفع
الجمله فلان يقوى على بعضها اولى واما الثاني فجوابه ما قاله الغزالي في الاحيا في كتاب التوبه ان الصغيره
بالاصرار تصير كبيره واما الثالث فلان القول بتاثير الموثر من الرذائل المباحه يوخذ منه تاثير المرة

من الرذائل المحرمه بطريق الاولى نعم يرد عليه ان المروه ليست وصفا معتبرا في العداله بل في قبول الشهاده
والروايه فان العداله ضد الفسق **قوله** فلا يقبل يعني انه لما تقرر ان عداله الراوي شرط فلا تقبل روايه
من اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الايه فان كان الفاسق قد جهل انه
فسق ففي قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشي مع الجهل بكونه فسقا
في المخالفين في الاصول كالخوارج ونفاه الصفات فان الجهل فيها ليس عذرا والا للزم ذلك في حق اليهود
والنصارى وامامن وطئ اجنبيه جاهلا بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلا
لاعتقاده الاباحه لانه ليس فاسقا قطعا كما قاله ابن الحاجب وان كان بعض الشافعيه خالف في قبول قوله
اذا علمت ذلك فاحد المذهبين وهو راي القاضي واختاره الامدي انه لا يقبل قوله والثاني يقبل ونص عليه
الشافعي فقال واقبل روايه اهل الاهوا الا الخطابيه من الرافضه لانهم يرون الشهاده بالزور لموافقيهم
واختاره الامام واتباعه الا ان يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لان العناد كذب ولم يستدل المصنف
على ما اختاره هنا لان الدليل الذي قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق
لكن اشتراط العداله مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا ان المصنف لما كان من مذهبه قبول روايه الكافر
الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من اهل القبله **قوله** قال القاضي اي احتج على عدم القبول
بان المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زياده اخرى قبيحه وهي
الجهل وفرق المصنف بان الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراه وقله المبالاه بالمعصيه فيغلب على
الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب ولا يصير الراوي مجروحا بالحد في شهاده الزنا لعدم
النصاب ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمع منه **قوله** ومن
لا تعرف يعني ان الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره
عن الشافعي واختاره هو والامدي واتباعهما وقال ابو حنيفه تقبل والى هذه المساله اشار المصنف بقوله
ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف فان الفاسق داخل في هذه العباره لكونه غير معروف العداله ايضا والتقدير
ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وانما حذفه لتقدم ذكره ودليلنا ان الفسق مانع من القبول اجماعا فلا بد من
تحقق عدمه اي تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبي والجامع دفع احتمال المفسده **قوله** والعداله
تعرف بالتزكيه لما تقدم ان من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفه العداله وهو امران

احدها الاختبار والثاني التزكيه قال في المحصول المقصود الان انما هو بيان الثاني وهو التزكيه فلذلك
اقتصر المصنف عليه وذكر فيه اربع مسائل الاولى في بيان اشتراط العدد في التزكيه وفيه ثلاث مذاهب
احدها انه يشترط ذلك مطلقا سواء كانت التزكيه لراو او شاهد للاحتياط والثاني وهو راي القاضي
انه لا يشترط مطلقا بل يكفي واحد لا في الخبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكيه الشاهد دون
الراوي ورجحه الامام واتباعه وكذا الامدي ونقله هو وابن الحاجب عن الاكثرين لان الشهاده لا تثبت
بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الروايه واليه اشار بقوله كالاصل ويوخذ من هذا التعليل قبول
تزكيه المراه والعبد في الروايه دون الشهاده وصرح به الامام وغيره وهذه المذاهب تجري ايضا في الجرح
كما اشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره المساله الثانيه قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر
سبب الجرح دون سبب التعديل لان الجرح يحصل بخصله واحده فيسهل ذكرها بخلاف التعديل
ولانه قد يظن ما ليس بجارح جارحا وقال قوم بالعكس لان العداله يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس الى الثناء على
الظاهر بخلاف الجرح وقال قوم لا بد من بيان سببهما للمعنيين المتقدمين وقال قوم لا يجب بيانهما لان
المزكي ان كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا واختاره الامدي ونقله هو والامام واتباعهما عن القاضي
ابي بكر وتبعهم المصنف ونقل امام الحرمين في البرهان عنه انه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح
كالمذهب الثاني ولذلك نقله الغزالي في المنخول ولكنه خالفه في المستصفى ولعله اشتبه عليه فقلده
فيه اولا وقال امام الحرمين الحق انه ان كان المزكي عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا فلا
وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام واتباعه الا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئا المساله
الثالثه اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح لان فيه زياده لم يطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان
فلا يرجح احدهما الا بمرجح حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في
المحصول وعلى الاول اذا عين الجارح سببا ونفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا ظلما
وقت كذا فقال المعدل رايته حيا بعد ذلك او كان القاتل في ذلك الوقت عندي فانهما يتعارضان
ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه المساله الرابعه في ما تحصل به التزكيه وهو اربعه
امور احدها وهو اعلاها كما قال في المحصول ان يحكم بشهادته الا ان يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق
الذي عرف منه انه لا يكذب الثاني ان يثني عليه بان يقول هو عدل او مقبول الشهاده او الروايه

الثالث ان يروي عنه من لا يروي الا عن العدل وقيل الروايه تعديل مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا
فان تركه بروايته ليس بجرح والاول هو المختار عند ابن الحاجب والامدي وغيرهما الرابع ان يعمل بخبره فان
امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط
في الذي يزكي ان يكون عدلا وتركه المصنف لوضوحه **قال** الرابع الضبط وعدم المساهله
في الحديث وشرط ابو علي العدد ورد بقبول الصحابه خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمه
الخامس شرط ابو حنيفه فقه الراوي ان خالف القياس ورد بان العداله تغلب ظن الصدق فيكفي
اقول لما فرغ من المسايل الاربعه الواقعه في الثالث من الاوصاف المعتبره في المخبر رجع
الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطا ويحصل بشيين احدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على
الحفظ او يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته وان كان عدلا لانه يتقدم على الروايه
ظانا انه ضبط وما سهى والامر بخلافه الثاني عدم التساهل فان تساهل فيه بان كان يروي وهو
غير واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسله ثم قال فان تساهل في
غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الراي الاظهر فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث
قوله وشرط ابو علي العدد اي فلم يقبل في الزنا الا خبر اربعه ولم يقبل في غيره الا خبر اثنين ثم لا يقبل
خبر كل واحد منهما الا برجلين اخرين الى ان ينتهي الى زماننا كما نقله عنه الغزالي في المستصفي ومنع خبر
العدل الواحد قال في المحصول الا اذا اعضده ظاهر او عمل بعض الصحابه او اجتهاد او يكون منتشرا
ورده المصنف بقبول الصحابه خبر الواحد من غير انكار كقبولهم خبر عايشه في التقا الختانين وخبر الصديق
في قوله عليه الصلاه والسلام الانبيا يدفنون حيث يموتون وفي قوله الايمه من قريش وفي قوله نحن معاشر
الانبيا لا نورث ورجوعهم الى كتابه في معرفه نصب الزكوات ولقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف
في المجوس سنوا بهم سنه اهل الكتاب ونظاير ذلك كثيره واستدل الجبائي بان الصحابه طلبوا العدد في
وقايع كثيره ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيره في توريث الجده الى ان اخبره
بذلك محمد بن مسلمه ومنها ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يقبلا خبر عثمان في ما رواه من اذن رسول الله
صلى الله عليه وسلم في رد الحكم بن ابي العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها ان عمر رد خبر ابي موسي في
الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه

ثلاثا

ثلاثا فلم يوذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري الى غير ذلك من الوقايع والجواب انهم
انما طلبوا العدد عند التهمه والريبه في صحه الروايه لنسيان وغيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تاره وردهم ١٠٤
اخرى **قوله** الخامس اي الوصف الخامس فقه الراوي وهذا الوصف شرطه ابو حنيفه اذا كان
الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان الراوي فقيها لحصول الوثوق ق
بقوله فيبقى ما عداه على الاصل ورد ذلك بان عداله الراوي تغلب على الظن صدقه والعمل بالظن واجب
فروع من المحصول احدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفا القرابه المقتضيه لرد الشهاده
ولا على معرفه نسب الراوي او علمه بالعربيه او كونه عربيا او ذكرا او بصيرا الثاني اذا اكثر من الروايات
مع قله مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت والا فلا الثالث
اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت الروايه عنه فان كان مترددا بينهما
وهو باحدهما مجروح والاخر معدل فلا الرابع زعم اكثر الحنفيه ان الاصل اذا رد الحديث سقط
الاستدلال به مطلقا والمختار انه ان كان قول الفرع اقوى في الاثبات من قول الاصل كما اذا كان
الفرع جازما والاصل غير جازم فانه يقبل سوا استوا الاحتمالان اللذان عند الاصل ام لا وان كان الاقوى
هو كلام الاصل او كانا سوا فالامر كما قالوا **قال** واما الثاني المخبر عنه فان لا يخالفه قاطع
لا يقبل التاويل ولا يضره مخالفه القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل يتقدم لقله مقدماته وعمل الاكثر بخلافه
والراوي **اقول** لما تقدم في اول الفصل ان العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها
في المخبر عنه وبعضها في الخبر وذكر شروط الاول وهو المخبر شرع الان في شروط الثاني وهو
المخبر عنه وحاصله ان خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع اي دليل لا يحتمل التاويل
بوجه ما سوا كان نقليا ام عقليا لانعقاد الاجماع على تقدم المقطوع به على المظنون اللهم الا اذا
كان الخبر قابلا للتاويل فانا نوؤله جمعا بين الادله واليه اشار بقوله ولا يقبل التاويل وهو جمله
حاليه من المفعول وهو الها في مخالفه ويقع في بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالجمله عايده
الى المفعول ايضا فانه الصواب الموافق لتقرير اصليه وهما الحاصل والمحصول **قوله** ولا
يضره اي لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثه امور الاول القياس وتقريره انه اذا تعارض القياس
وخبر الواحد فان امكن تخصيص الخبر بالقياس وقد تقدم في العموم انه يجوز وان امكن العكس فسياتي

في القياس انه يجوز ايضا وان تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهي ثبوت حكم الاصل
وكونه معللا بالعله الفلانيه وحصول تلك العله في الفرع وانتفا المانع فان كانت ثابته بدليل قطعي
قدمنا القياس على خبر الواحد ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه وان لم تكن قطعيه بان كانت هي او بعضها
ظنيا فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في مواضع ونقله عنه الامام وقال
مالك يقدم القياس وقال القاضي بالوقف وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعيا
والبعض ظنيا وعممه بعضهم ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بان مقدماته اقل من مقدمات القياس
لان الخبر يجتهد فيه في العداله وكيفيه الروايه واما القياس ففي الامور المتقدمه كلها اذا كانت مقدماته اقل
كان تطرق الخلل اليه اقل فيقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له في الظن **قوله** وعمل الاكثر اشاره
الى الامر الثاني من الامور الثلاثه المتقدمه وهو مجرور عطفا على القياس اي لا يضره مخالفه القياس ولا
مخالفه عمل الاكثرين لان الاكثرين ليسوا بحجه لكونهم بعض الامه **قوله** والراوي اشاره الى الامر
الثالث وهو ايضا مجرور عطفا على القياس ايضا وحاصله ان عمل الراوي على خلاف ما رواه لا يكون قدحا
في ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره عن الشافعي واختاره هو واتباعه والامدي ونقل في المعالم
عن الاكثرين انه يقدح وقد تقدمت المسله مبسوطه والاستدلال عليها في اثنا الخصوص **فروع**
حكاها في المحصول احدها خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافا للحنفيه لنا قبول الصحابه خبر عايشه
في التقا الختانين ولان الخصم قد قبل اخبار الاحاد في القي والرعاف والقهقهه في الصلاه ووجوب الوتر
مع عموم البلوى فيها الثاني قال الشافعي رضي الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن
ابان يجب الثالث مذهبنا ان الاصل في الصحابه العداله الا عند ظهور المعارض وهذا الذي حكاه نقله ابن
الحاجب عن الاكثرين واراد بالمعارض وقوع احدهم في شي كما وقع لماعز من الزنا والسارق رداء صفوان
وغيرهما فرعان حكاهما ابن الحاجب عن الاكثرين واراد الصحابي من راه صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه
ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم انا صحابي احتمل الخلاف **قال** واما الثالث
ففيه مسايل الاولى لالفاظ الصحابي سبع درجات الاولى حدثني ونحوه الثانيه قال الرسول عليه السلام
لاحتمال التوسط الثالثه امر لاعتقاد ما ليس بامر امرا والعموم والخصوص والدوام وان لا دوام الرابعه
امرنا وهو حجه عند الشافعي لان من طاوع اميرا اذا قاله فهم منه امره لان غرضه بيان الشرع الخامسه

من

من السنه السادسه عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل التوسط السابعه كنا نفعل في عهده **اقول**
اقول لما تقدم في اول الفصل ان خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها
في الخبر وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسايل الاولى في ١٥٥
بيان لفظ الصحابي ومراتبه والى النوعين اشار بقوله سبع درجات الدرجه الاولى ان يقول حدثني
رسول الله صلى الله عليه وسلم او شافهني او انباني او اخبرني او سمعته يقول ونحو ذلك الثانيه
ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كانت دون الاولى لاحتمال ان يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه
وسلم واسطه لكن لما كان الظاهر انما هو المشافهه قلنا انه حجه فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه
احط درجه مما قبله واعتبر القاضي ابو بكر ذلك هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابه كلهم عدول قلنا انه
حجه والا فلا الثالثه ان يقول امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانيه
لاشتراكهما في احتمال التوسط واختصاص هذه باحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا وايضا فليس فيه لفظ
يدل على انه امر الكل او البعض دايما او غير دايم فربما اعتقد شيا ليس مطابقا فقوله لاحتمال الخ تعليل
لكونه دون الثانيه في الدرجه ولاجل هذا الاحتمال توقف الامام في المسله وضعف صاحب الحاصل
كونه حجه ولما كان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظه الا اذا تيقن المراد ذهب الاكثرون
الى انه حجه كما نقله الامام والامدي واختاره قال الامام ولا بد ان يضم اليه قوله عليه الصلاه والسلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعه الرابعه ان يبني الصيغه للمفعول فيقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او
اوجب او حرم وهي حجه عند الشافعي والاكثرين واختاره الامدي واتباعه لان من احدها ان من
طاوع اميرا اذا قال امرنا بكذا فهم منه امر ذلك الامير الثاني ان غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل
على من يصدر منه الشرع دون الخلفا والولاه وحينيذ فلا يجوز ان يكون صادرا من الله تعالى لان امره
تعالى ظاهر لكل احد لا يتوقف على اخبار الصحابي ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي من الامه وهو
لا يامر نفسه فتعين كونه من الاخبار وهو المدعي وانما كانت هذه الدرجه دون ما قبلها لمساواتها لها
في الاحتمالات السابقه مع زياده ما قلناه الخامسه ان يقول من السنه فيجب حمله على سنه الرسول
عليه الصلاه والسلام ويحتج به كما اختاره الامام والامدي واتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعه
وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الام فقال في باب عدد الكفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك

مانصه قال الشافعي وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنه
الا لسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر نحوه بقليل مثله ورايت في شرح مختصر
المزني للداوودي في كتاب الجنايات عكس ذلك فقال في باب اسنان ابل الخطا ان الشافعي في القديم
كان يرى ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي او التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون
سنه البلد والنقل الاول ارجح لكونه منصوصا عليه في القديم والجديد معا وهذه الدرجه دون
ما قبلها لكثره استعمال السنه في الطريقه الدرجه السادسه ولم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب
ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي حمله على التوسط مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح
اصحهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبه دون ما قبلها
لكثره استعمالها في التوسط السابعه ان يقول كانوا يفعلون في عهده عليه الصلاه والسلام فهو حجه على الصحيح
عند الامام والامدي واتباعهما ثم اختلفوا في المدرك فعلله الامام واتباعه بان غرض الراوي بيان
الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلله الامدي ومن تبعه بان ذلك
ظاهر في قول كل الامه فالحجه في الاولين بالسنه وفي الثاني بالاجماع وينبني على المدركين ما اشار اليه الغزالي
في المستصفى وهو الاحتجاج به اذا كان القايل تابعيا وكلام المصنف يقتضي ان الاحتجاج به متوقف
على تقييده بعهد الرسول فيقول كانوا يفعلون في عهده وهو الذي جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقه
الامام والامدي وهذا كقول عايشه كانوا لا يقطعون في الشي التافه وهذه الدرجه دون
ما قبلها للاحتمالات السابقه قال في المحصول واذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول
على السماع تحسينا للظن به وقد تقدم الكلام على الصحابي **قال** الثانيه لغير الصحابي ان يروي
اذا سمع من الشيخ او قرا عليه ويقول له هل سمعت ما في هذا الكتاب فقال نعم او اشار او سكت وظن
اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ او قال سمعت ما في هذا الكتاب او يجيزه له **اقول** هذه
المساله معقوده لروايه غير الصحابي وقد جعلها في المحصول مشتمله على بيان مستندها وذكر
مراتبها وكيفيه الفاظها واما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعه امور واما بيان المراتب فقد
اشار اليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الامام بتقدمه في المرتبه الا الخامس فان الامام جعله
في المرتبه الثالثه واما كيفيه اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره ان شا الله تعالى على ما ذكر في المحصول

المستند

صحيح اسماع الحديث
المستند الاول من مستندات الروايه ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان قصد اسماعه وحده او مع
غيره فله ان يقول حدثني او اخبرني او حدثنا او اخبرنا والا فلا يقولها بل يقول قال فلان كذا او اخبر
او حدث او سمعته يقول او حدث او اخبر الثاني ان يقرا على الشيخ ويقول له بعد القراه او قبلها هل
سمعته فيقول نعم او الامر كما قرئ علي ونحو ذلك وحينيذ فيجوز للراوي ان يقول هنا ايضا حدثني
او اخبرني او سمعته كما قال في المحصول وانما كان هذا النوع دون الاول لاحتمال الذهول والغفله
الثالث ان يقرا على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما براسه او باصبعه الى انه قراه فيقوم
ذلك مقام التصريح في الروايه ووجوب العمل الا انه لا يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعت كما
قاله في المحصول وفيه نزاع ياتي الرابع ان يقرا عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القاري
ان سكوته اجابه واتفقوا الا بعض اهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله اخبرنا
وحدثنا قراه عليه واما الاطلاق حدثنا واخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذي اشار اليه
جب المصنف تبعا للامام كما حرره الامدي في الاحكام فانه قال المحدثون والفقها يجوز وصححه ابن الحا
جب ونقله هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الايمه الاربعه وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الامدي تبعا للغزالي
واذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصوره لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى قال في المحصول
وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القاري للشيخ بعد القراه اارويه عنك فقال نعم وحكم قراه غيره عليه كحكم
قراته في الاحوال المذكوره كما قاله ابن الحاجب وغيره واعلم ان تصوير هذه المساله مع الاستفهام مخالف
لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراها بما اذا جزم القاري فقال حدثك ولا شك ان السكوت على هذا لو
لم يكن صحيحا لكان تقريرا على الكذب بخلاف السكوت عقب الاستفهام فلا يلزم من جواز الروايه هناك جوازها
مع الاستفهام الخامس وقد تقدم ان الامام جعله في المرتبه الثالثه ان يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر
ثني الحديث الى اخره فيحكي حكم الخطاب في العمل والروايه اذا علم او ظن انه خطه لكنه لا يقول سمعته ولا حد
س بل اخبرني قال الامدي ولا يرويه الا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عني او اجزت لك روايته السادس
ان يشير الشيخ الى كتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان او هذا مسموعي او قراته عليه فيجوز
للسامع ان يرويه عنه سوا ناوله الكتاب ام لا خلافا لبعض المحدثين وسوا قال له اروه عني ام لا كما لو شهد
على شهادته اذا سمعه يوديها عند الحاكم ويوخذ ذلك كله من اطلاق المصنف ومقتضى كلام الامدي

اشتراط الاذن في الروايه وهذا الطريق يعرف بالمناوله فيقول الراوي ناولني او اخبرني او حدثني مناوله وفي
اطلاقهما مذهبان ولا يجوز له ان يروي عن غير تلك النسخه الا اذا امن الاختلاف السابع ان يجيزه الشيخ
فيقول اجزت لك ان تروي عني ما صح من مسموعاتي او مولفاتي او كتاب كذا قال الامدي وقد اختلفوا في
جواز الروايه بالاجازه فمنعه ابو حنيفه وابو يوسف وجوزه اصحاب الشافعي واكثر المحدثين فعلى
هذا يقول اجاز لي فلان كذا او حدثني واخبرني اجازه قال وفي اطلاق حدثني واخبرني مذهبان
الاظهر وعليه الاكثر انه لا يجوز وصححه ابن الصلاح ايضا ونقل عن الشافعي قولين في جواز الروايه بالاجازه
ومقتضى كلام المصنف صحه الاجازه لجميع الامه الموجودين ولمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح
ابن الحاجب في الاولى انه يجوز ولم يرجح في الثانيه شيا وصحح ابن الصلاح في الثانيه انه لا يجوز ولم يصحح
في الاولى شيا قال واختلفوا في جواز الاجازه للصبي الذي لم يميز وجواز الاجازه بما لم يتحمله المجيز
ليرويه المجاز اذا اتفق ان المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الاولى والمنع في الثانيه قال الامدي واذا
غلب على ظنه الروايه فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وابي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفه
فان قيل اهمل المصنف الوجاده وهي ان يقف على كتاب شخص فيه احاديث يرويها فانه يجب على الواقف
عليها ان يعمل بها اذا حصلت الثقه بقوله وان لم يكن له من الكاتب روايه كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي
رضي الله عنه وصححه قلنا انما اهملها لانه تكلم في اسباب الروايه لا في اسباب العمل وليس له ان يروي
هذا حدثنا ولا اخبرنا مطلقا ولا مقيدا قال ابن الصلاح ولكن يقول وجدت او قرات بخط فلان
حدثنا فلان ويسوق السند والمتن **قال** الثالثه لا يقبل المرسل خلافا لابي حنيفه ومالك ثم ماله
لنا ان عداله الاصل لم تعلم فلا تقبل قيل الروايه تعديل قلنا قد يروى عن غير العدل قيل اسناده الى
وسمعت الرسول يقتضي الصدق قلنا بل السماع قيل الصحابه ارسلوا وقبلت قلنا لظن السماع **اقول**
لم يعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عباره عن ان يترك الراوي
التابعي ذكر الواسطه بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويسمى بذلك لكونه ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر من سمعه فان سقط قبل الصحابي واحد فيسمى
منقطعا وان كان اكثر فيسمى معضلا ومنقطعا واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل
الذي لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله هكذا فسره الامدي وذكر ابن الحاجب وغيره

نحوه

نحوه ايضا وهو اعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رحمه الله الى المنع منه الا
مسايل ستعرفها واختاره الامام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور
من المعتزله كما قاله في المحصول الى قبوله ونقله الامدي عن الايمه الثلاثه واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله اقوى
من المسند لانه اذا اسنده فقد وكل امره الى الناظر ولم يلتزم صحته وذهب ابن الحاجب الى قبوله من
ايمه النقل دون غيرهم وذهب عيسى بن ابان الى قبول مراسيل الصحابه والتابعين وتابعي التابعين
ي وايمه النقل مطلقا **قوله** لنا اي الدليل على ردها ان قبول الخبر مشروط بمعرفه عداله الراوي
كما تقدم بيانه وعداله الاصل في المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفه اسمه فادام لم نعلمه تعين
رده تمسك الخصم بثلاثه اوجه الاولان اعتراض على ما قلناه والثالث دليل على مدعاه احدها
ان روايه العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن من ليس بعدل ولم يبين حاله لكان
ملبسا غاشا قلنا لا نسلم فان العدل قد يروي عن غير العدل ايضا ولهذا لو سيل الراوي
عن عداله الاصل جاز ان يتوقف قال في المحصول وقد يظن عدالته فيروي عنه وليس بعدل عند
غيره الثاني ان اسناد الحديث المرسل الى الرسول عليه الصلاه والسلام يقتضي صدقه لان
اسناد الكذب ينافي العداله واذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لا نسلم ان اسناده يقتضي صدقه
بل انما يقتضي ان يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا نعلم كذبه بل نعلم
صدقه او يجهل حاله الثالث ان الصحابه ارسلوا احاديث كثيره اي لم يصرحوا باسماعهم من النبي
صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه
يغلب على الظن ان الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال في المحصول
فاذا بين الصحابي بعد ذلك ان كان مرسلا وسمى الاصل الذي رواه عنه وجب قبوله ايضا قال
وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل والا لا يقبل
اذا تيقنا ان الصحابي لم يسمعه كان مرسل غير الصحابي لا يقبل ايضا وهذا موافق لكلامه اولا
فانه اطلق عدم قبول المرسل فلم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره واختلف
المانعون من قبول مراسيل الصحابه مع ان المروي عنه صحابي والصحابه عدول فقال بعضهم لاحتمال
روايته له عن التابعين وقال القرافي لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كاعز وسارق

رد اصفوان **قال فرعان** الاول المرسل تقبل اذا ما ايد بقول صحابي او فتوي اكثر اهل العلم
الثاني ان ارسل ثم اسند قبل وقيل لا لان اهماله يدل علي الضعف **اقول** المرسل اذا تاكد
بشي بحيث يغلب علي الظن صدقه فانه يقبل ويحصل ذلك باسور منها ان يكون من مراسيل الصحابه
او اسند غير مرسله وان لم تقم الحجه باسناده لكونه ضعيفا كما صرح به في المحصول او ارسله راو اخر
يروي عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او عرف من حال الذي ارسله انه
لا يرسله الا عن من يقبل قوله كمراسيل سعيد وهذه السته نص عليها الشافعي وممن نقلها عنه الامدي
وكذا الامام ما عدا الاول وزاد غيرهما علي هذه السته القياس ايضا واقتصار المصنف علي شيين فقط
لا معني له ومخالف لاصليه الحاصل والمحصول فان قيل فما فايده قبوله والاخذ به اذا كان القياس او مسند اخر
صحيح مع ان القياس والمسند كافيان في اثبات الحكم قلنا فايدته في الترجيح عند تعارض الاحاديث فان
احد الحديثين المقبولين يرجح علي الاخر اذا عضده قياس او حديث اخر مقبول وقد اعتقد ابن الحاجب
ان هذا السوال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه **قوله** الثاني الي اخره يعني ان الراوي اذا ارسل
حديثا مره ثم اسنده اخري او وقفه علي الصحابي ثم رفعه فلا اشكال في قبوله وجزم الامام واتباعه
واما اذا كان الراوي من شانه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق ان روي حديثا مسندا ففي قبوله مذهبان
في المحصول والحاصل من غير ترجيح وهذه هي مسله الكتاب فافهم ذلك ارجحهما عند المصنف قبوله لوجود
شرطه وعلي هذا قال الشافعي كما قاله في المحصول لا اقبل شيا من حديثه الا اذا قال فيه حدثني او سمعت
دون غيرهما من الالفاظ الموهمه وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت خاصه والمذهب الثاني
لا يقبل لان اهماله لاسم الراوي يدل علي علمه بضعفه اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان ترك الراوي
مع علمه بضعفه خيانه وغش فانه ايقاع في العمل بما ليس بصحيح واذا كان خاينا لم تقبل روايته مطلقا
هذا حاصل ما قاله الامام وجوابه ان ترك الراوي قد يكون لنسيان اسمه او لايثار الاختصار وذكر في
المحصول بعد هذه المسله ان الراوي اذا سمي الاصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل وذكر امام الحرمين
مثله فانه قال وقول الراوي اخبرني رجل او عدل موثوق به من المرسل ايضا قال وكذلك كتب رسول الله
صلي الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها **قال** الرابعه يجوز نقل الحديث بالمعني خلافا لابن سيرين
لنا ان الترجمه بالفارسيه جايزه فبالعربيه اولي قيل يودي الي طمس الحديث قلنا لما تطابقا لم يكن

ذكره

ذلك **اقول** اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلي الله عليه وسلم بالمعني اي بلفظ اخر غير لفظه
158 فجوزه الاكثرون واختاره الامام والامدي واتباعهما ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب المحصول
وقال ابن سيرين وجماعه لا يجوز وغلط صاحب التحصيل في اختصاره للمحصول فعزاه للشافعي ه
وحكي الامدي وابن الحاجب قولا انه ان كان اللفظ مرادفا جاز والا فلا فان جوزنا فشرطه ان يكون الفرع
مساويا للاصل في افاده المعني من غير زياده ولا نقصان وان يكون مساويا له في الجلا والخفا لانه لو ابدل
الجلي بالخفي او عكسه لاحدث حكما جليا وهو التقديم او التاخير عند التعارض لما ستعرفه في القياس
ان الجلا من جمله المرجحات وعلله في المحصول بان الخطاب يقع بالمتشابه والمحكم لاسرار استاثر الله تعالي
بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاه هذه الشروط موقوفه علي العلم بمدلولات الالفاظ فان كان الشخص
غير عالم فلا يجوز ان يروي بالمعني وكلام الامدي يقتضي اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين
قوله لنا اي الدليل علي جواز الروايه بالمعني انه يجوز ان تترجم الاحاديث اي نشرحها بالفارسيه
او غيرها لتعلم الاحكام فلان يجوز بالعربيه اولي لان ذلك اقرب واقل تفاوتا وفيه نظر لان الترجمه
جوزت للضروره وليس ذلك مما يتعلق به الاجتهاد واستنباط احكام بل هو من قبيل الافتا لا من الروايه
بالمعني والاولي الاستدلال بان الصحابه كانوا ينقلون الواقعه الواحده بالفاظ مختلفه وبانهم ما كانوا يكتبون
ولا يكررون عليها بل يروونها بعد ازمان طويله علي حسب الحاجه وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعا
احتج الخصم بان نقل الحديث بالمعني يودي الي طمسه اي محو معناه واندراسه كما قاله الجوهري فيلزم
ان لا يجوز وبيانه ان الراوي اذا اراد النقل بالمعني فغايته ان يجتهد في طلب الفاظ توافق الفاظ
الحديث في المعني والعلما مختلفون في معاني الالفاظ وفهم دقايقها فيجوز ان يغفل عن بعض الدقايق
وينقله بلفظ اخر لا يدل علي تلك الدقيقه ثم نفرض ذلك في الطبقه الثانيه والثالثه وهلم جرا
وحينيذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقي بينه وبين الاول مناسبه واجاب
المصنف بان الكلام في نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع تفاوت قطعا **قال**
الخامسه اذا زاد احد الرواه وتعدد المجلس قبلت الروايه وكذا ان اتحد وجاز الذهول علي الاخرين
ولم يغير اعراب الباقي وان لم يجز الذهول لم تقبل وان غير الاعراب مثل في اربعين شاه شاه او نصف
شاه طلب الترجيح فان زاد مره وحذف اخري فالاعتبار بكثره المرات **اقول** اذا روي

خرين

اثنان فصاعدا حديثا وانفرد احدهم بزياده لم يروها الاخر نظر ان كان مجلس راوي الزياده غير مجلس
المسك عنها فلا اشكال في قبولها وان كان المجلس واحدا نظر ان في الذين لا يروون الزياده فان كانوا
عددا كثيرا لا يجوز في العاده ذهولهم عن ما ضبطه الواحد رددناها وان جاز عليهم الذهول فان كانت
الزياده مغيره لاعراب الباقي كما اذا روي راو في اربعين شاه شاه وروي الاخر نصف شاه
فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان احدهما يروي ضد ما يرويه الاخر اذ الرفع ضد الجر وان لم يغير
الاعراب قبلت خلافا لابي حنيفه لان الراوي عدل ثقه جازم بالروايه فوجب قبولها كما لو انفرد
بنقل حديث ويحمل الحال علي ان يكون المسك عن الزياده قد دخل في اثنا المجلس او علي انه من يروي نقل
بعض الحديث او ان النبي صلي الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر من الزياده الا في م
ومثال ذلك قوله عليه الصلاه والسلام في زكاه الفطر علي كل حر او عبد ذكر او انثي من المسلمين فان التقييد
بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط ابو حنيفه الاسلام في العبد المخرج عنه وسكت المصنف
عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس او اتحد قال في الاحكام والحكم فيه علي ما ذكرناه في الاتحاد واولي بالقبول
نظرا الي احتمال التعدد وهذا التفصيل الذي ذكره في الكتاب اختاره الامدي فقط فان ابن الحاجب لم يذكر
تغير الاعراب وصرح بعدما اشترطه ابو عبد الله البصري كما نقله عنه الامام وغيره واما الامام
فشرط في القبول مع ما قلناه الا يكون المسك عن الزياده اضبط من الراوي لها وان لا يصرح بنفيها
فان صرح بنفيها فقال انه عليه الصلاه والسلام وقف علي قوله ذكر او انثي ولم يات بعده بكلام اخر مع
انتظاري له فانهما يتعارضان ونص الشافعي رحمه الله علي قبول الزياده من غير تعرض لهذه الشروط
وممن نقله عنه كذلك امام الحرمين في البرهان وفصل بعضهم فقال ان كان راوي الزياده واحدا والساكت
عنها ايضا واحدا قبلت وان كان الساكت جماعه فلا واختار الابياري شارح البرهان ان الراوي ان
اشتهر بنقل الزيادات في وقايع فلا تقبل روايته لانه متهم وان كان علي سبيل الشذوذ قبل قال
ابن الحاجب واذا اسند الحديث وارسلوه او رفعه ووقفوه او وصله وقطعوه فحكمه حكم الزياده
في التفصيل السابق **قوله** فان زاد يعني ان الراوي الواحد اذا زاد في الحديث مره وحذف مره
اخري اي والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والاعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار بكثره المرات
لان الاكثر ابعد عن السهو الا ان يقول الراوي سهوت فيها ثم تذكرت فناخذ بالاقل فان تساويا

اخذنا

اخذنا بالزياده كما قاله في المحصول لان السهو في نسيان ما سمع اكثر من اثبات ما لم يسمع **فرعان**
159 احدهما اذا سمع خبرا فاراد نقل بعضه وحذف البعض فان لم يكن المحذوف متعلقا بالمذكور كقوله عليه
الصلاه والسلام المومنون تتكافا دماؤهم ويسعي بذمتهم ادناهم جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن
الاكثرين وقال الامدي انه لا يعرف فيه خلافا وان كان متعلقا به بان وقع غايه او استثنا او شرطا
فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يخرج التجار الي رحالهم ونقل امام الحرمين في البرهان عن
الشافعي كلاما مشيرا الي منع القسم الثاني وظاهرا في جواز الاول **الثاني** اختلفوا في الاحتجاج بالقراءه
الشاذه وهي التي لم تنقل بالتواتر واختار الامدي وابن الحاجب انه لا يحتج بها ونقله الامدي عن الشافعي
وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي لان الراوي لم ينقلها خبرا والقران لا يثبت الا بالتواتر
وخالف ابو حنيفه فذهب الي الاحتجاج بها وبني عليه وجوب التتابع في كفاره اليمين كقراءه ابن مسعود
فصيام ثلاثه ايام متتابعات **قال الكتاب الثالث في الاجماع**
وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امه محمد صلي الله عليه وسلم علي امر من الامور وفيه ثلاثه ابواب الاول
في بيان كونه حجه وفيه مسايل الاولي قيل محال كاجتماع الناس في وقت واحد علي ماكول واحد واجيب
بان الدواعي مختلفه ثمه وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفا واحد منهم وخموله وكذبه
خوفا او رجوعه قبل فتوي الاخر واجيب بانه لا يتعذر في ايام الصحابه فانهم كانوا محصورين قليلين
اقول الاجماع يطلق في اللغه علي العزم قال الله تعالي فاجمعوا امركم وشركاكم اي
اعزموا وعلي الاتفاق يقال اجمعوا علي كذا اي اتفقوا عليه ماخوذا مما حكاه ابو علي الفارسي
في الايضاح انه يقال اجمعوا اي صاروا ذا جمع كقولهم ابقل المكان واتمر اي صار ذا بقل وتمر وفي
الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امه محمد صلي الله عليه وسلم
علي امر من الامور فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل
او ما في معناها من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف في الاجماع وقوله اهل
الحل والعقد اي المجتهدين فخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه ليس
باجماع وقوله من امه محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفه فانه ليس باجماع ايضا
كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الامدي هنا ونقله في اللمع عن الاكثرين وذهب ابو اسحاق

الاسفراييني وجماعه الي ان اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجه وحكي الامدي هذا الخلاف في اخر الاجماع واختار
التوقف وقوله علي امر شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات لكون الفا للتعقيب والعقليات
كحدوث العالم والدنيويات كالاراء والحروب وتدبير امور الرعيه فالاولان لا نزاع فيهما واما الثالث
فنازع فيه امام الحرمين في البرهان فقال ولا اثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الادله القاطعه
فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الاول وبه جزم الامدي والامام
واما الرابع ففيه مذهبان شهيران اصحهما عند الامام والامدي واتباعهما كابن الحاجب وجوب
العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الاربعه اردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع علي الاوامر
مختص بالقول بخلاف المجموع علي الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جايز عندهم المراد كما نص
عليه الغزالي في مقدمه المستصفي وهذا الحد فيه نظر من وجوه احدها ما اورده الامدي
وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون اهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه الثاني ان هذا
الحد مطبق علي اتفاق الامه في حياه النبي صلي الله عليه وسلم بدونه مع انه قد تقدم من كلام المصنف
في النسخ في الكلام علي ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ان الاجماع لا ينعقد في زمان النبي صلي
الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد لكونهم بعض الامه وان وافقهم كان قوله هو الحجه لاستقلاله
بافاده الحكم نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصوره التي ذكرناها لانه عليه الصلاه والسلام قد
شهد لامته بالعصمه كما سياتي في الادله بل لو شهد بذلك لواحد من امته لكان قوله حجه وحده
قطعا ولم يعرض الامدي ولا ابن الحاجب لهذه المسله الثالث الحد ورد اما هو الاجماع الاصطلاحي
المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره فان الامام واتباعه صرحوا بكونه حجه
وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا ثم حكي الامدي وابن
الحاجب في الاحتجاج قولين من غير ترجيح واذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده فهل الاخذ بالثاني نظر يحتاج
الي تامل ولذلك لو حدث مجتهد اخر واداه اجتهاده الي خلافه واعلم ان البحث في الاجماع يقع في
ثلاثه امور في حجيته وانواعه وشرايطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملا علي ثلاثه ابواب
لبيان الامور الثلاث وبدا بالكلام علي كونه حجه لكن الاحتجاج به متوقف علي بيان امكانه وامكان الاطلاع
عليه فلذلك قدم الكلام فيهما فقوله قيل محال الي اخره يعني ان بعضهم ذهب الي ان الاجماع

محال

160 محال لان الاجماع الجم الغفير والخلق الكثير علي حكم واحد مع اختلاف قرايحهم ممتنع عاده كما يمتنع
اجتماعهم في وقت واحد علي ماكول واحد وجوابه ان دواعي الناس مختلفه ثمه اي في الماكول
لاختلافهم في الشهوه والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل
فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع او ظاهر **قوله** وقيل يتعذر اي ذهب بعضهم الي ان
الاجماع ليس محالا ولكن يتعذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفه اعيانهم ومعرفه ما غلب
علي ظنهم ومعرفه اجتماعهم عليه في وقت واحد والوقوف علي الثلاثه متعذر اما الاول فلانتشارهم
شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بان يكون اسيرا او محبوسا في مطموره او منقطعا في جبل ولانه
يجوز ان يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين واما الثاني فلاحتمال ان بعضهم
يكذب فيفتي علي خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جاير او مجتهد ذي منصب افتي بخلافه
واما الثالث فلاحتمال رجوع احدهم قبل فتوي الاخر ولاجل هذه الاحتمالات قال الامام احمد
رضي الله عنه من ادعي الاجماع فهو كاذب واجاب المصنف بان الوقوف عليه لا يتعذر في ايام
الصحابه فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا
في موضعه وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف انه لا طريق لنا الي معرفته الا في زمان
الصحابه وعلل بما قلناه نعم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابه فالاصح عند الامام والامدي وغيرهما
انه يكون حجه وقال اهل الظاهر لا يحتج الا باجماع الصحابه وهو روايه لاحمد **قال** الثانيه انه
حجه خلافا للنظام والشيعه والخوارج لنا وجوه الاول انه تعالي جمع بين مشاقه الرسول واتباع غير
سبيل المومنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول الايه فيكون محرما فيجب اتباع سبيلهم
اذ لا مخرج عنهما قيل رتب الوعيد علي الكل قلنا بل علي كل واحد والا لغي ذكر المخالفه قيل الشرط في
المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم لم يضر لان الهدي دليل التوحيد والنبوه قيل
قيل لا يوجب تحريم كل ما غاير قلنا يقتضي لجواز الاستثناء قيل السبيل دليل الاجماع قلنا حمله علي الاجماع
اولي قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مومنين قلنا حينيذ تكون المخالفه المشاقه قيل نزول الاتباع
راسا قلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاه
والسلام قيل المجمعون اثبتوا بالدليل قلنا خص النص فيه قيل كل المومنين الموجودين الي يوم القيامه

قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامه **اقول** ذهب الجمهور الي ان الاجماع
حجه يجب العمل به خلافا للنظام والشيعه والخوارج فانه وان نقل عنهم ما يقتضي الموافقه لكنهم عند
التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلناه بل كما نقله عنه الامدي
ان الاجماع هو كل قول يحتج به واما الشيعه فانهم يقولون ان الاجماع حجه لا لكونه اجماعا بل لاشتماله علي قول
الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجه كما سياتي في كلام المصنف واما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي
عن الملخص ان اجماع الصحابه حجه قبل حدوث الفرقه واما بعدها فقالوا الحجه في اجماع طايفتهم لا غير لان
العبره بقول المومنين ولا مومن عندهم الا من كان علي مذهبهم وكلام المصنف تبعا للامام يقتضي ان النظام
يسلم امكان الاجماع وانما خالف في حجيته والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب
وغيرهما انه يقول باستحالته **قوله** لنا الدليل علي كونه حجه من ثلاثه اوجه الاول وقد تمسك به الشافعي
في الرساله قوله تعالي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدي ويتبع غير سبيل المومنين نوله
ما تولي ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلاله ان الله تعالي جمع بين مشاقه الرسول واتباع غير
سبيل المومنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولي ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المومنين محرما
لانه لو لم يكن محرما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقه في الوعيد فانه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في وعيد
بان يقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا مخرج عنهما اي لا واسطه بينهما
ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجه لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل او الاعتقاد **قوله**
قيل رتب الوعيد الي اخره اعترض الخصم بسبعه اوجه احدها ان الله تعالي رتب الوعيد علي الكل اي علي مجموع المركب من المشاقه
واتباع غير سبيل المومنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من اجزايه كتحريم الاختين والجواب
انا لا نسلم انه رتب الوعيد علي الكل بل علي كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا علي كل واحد لكان ذكر مخالفه المومنين
يعني غير سبيلهم لغوا لا فايده له لان المشاقه مستقله في ترتيب الوعيد وكلام الله تعالي مصان عن اللغو وهذا الجواب
لصاحب المحصول والامام الحاصل وهو اولي مما قاله الثاني سلمنا لكن الوعيد مرتب علي كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع
غير سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين الهدي فان تبين الهدي في المعطوف عليه وهو قوله تعالي ومن بعد ما تبين له الهدي شرط في
المعطوف علي شرط في المعطوف لكونه في حكمه والهدي عام لانه اسم جنس معرف بال فيكون حرمه اتباع غير سبيل المومنين متوقفه
علي تبين جميع انواع الهدي ومن جمله انواع الهدي دليل الحكم الذي اجمعوا عليه واذا تبين ذلك استغني به عن الاجماع فلا يبقي

للنبك

161 للتمسك بالاجماع فايده واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان كل ما كان شرطا في المعطوف عليه
يكون شرطا في المعطوف بل العطف انما يقتضي التشريك في مقتضي العامل اعرابا ومدلولا كما تقدم غير
مره الثاني سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فانه لا نزاع في ان الهدي
المشروط في تحريم المشاقه انما هو دليل التوحيد والنبوه لا ادله الاحكام الفرعيه فيكون هذا الهدي
شرطا في تحريم اتباع غير سبيل المومنين ونحن نسلمه الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله تعالي ويتبع غير
سبيل المومنين يوجب تحريم المخالفه لكن لفظ الغير والسبيل مفردان والمفرد لا عموم له فلا يوجب
ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصوره وهو الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه والجواب انه يقتضي العموم
لما فيه من الاضافه ويدل عليه انه يصح الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم واعلم
ان اضافه غير ليس للتعريف علي المشهور وفي التعميم بمثلها نظر يحتاج الي تامل فقد يقال ان هذه الاضافه
لا تقتضيه ويكون العموم تابعا للتعريف كما ان الاطلاق تابع للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف في جمع
من الجموع فانها لا تقتضي التعميم لعدم التعريف الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول اهل الاجماع بل دليل الاجماع
وبيانه ان السبيل لغه هو الطريق الذي يمشي فيه وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل علي المجاز وهو
اما قول اهل الاجماع او الدليل الذي لاجله اجمعوا والثاني اولي لقوه العلاقه بينه وبين الطريق وهي
كون كل واحد منهما موصلا الي القصد واجاب المصنف بان السبيل ايضا يطلق علي الاجماع لان اهل
اللغه يطلقونه علي ما يختاره الانسان لنفسه من قول او فعل ومنه قوله تعالي قل هذه سبيلي واذا
كان كذلك فحمله علي الاجماع اولي لعموم فايدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد واما الدليل فلا يعمل به
سوا المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو احسن مما قاله الامام وفي كثير
من النسخ التي اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو انه يلزم ان تكون مخالفه سبيل المومنين
هي المشاقه لان دليل الاجماع هو الكتاب والسنه وهذا الجواب سياتي في كلام المصنف جوابا عن سوال
اخر لكن علي تقدير اخر فسقط ذلك السوال مع جواب هذا السوال الذي نحن الان فيه الخامس لا نسلم
انه يجب اتباع سبيل المومنين في كل شي بل في السبيل الذي صاروا به مومنين ويدل عليه ان الايه نزلت
في رجل ارتد وارتداده ولانه اذا قيل لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الاسباب التي بها
صاروا صالحين دون غيرها كالاكل والشرب واجاب المصنف بانه يلزم حينيذ ان تكون مخالفه سبيل

المومنين هو المشاقة فانه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاه والسلام الا ترك الايمان وسمي بذلك لكونه
في شق اي جانب والرسول في شق اخر فلو حمل على هذا لزم التكرار السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل
المومنين لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم وقولكم انه لا مخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطه وهي ان يترك
الاتباع اصلا وراسا فلا يتبع سبيل المومنين ولا سبيل غيرهم والجواب ان ترك الاتباع بالكليه غير سبيلهم
ايضا فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر
فان اتباع الغير هو الاتيان بمثل فعله لكونه اتى به فمن ترك اتباع سبيل المومنين لاجل ان غير المومنين
تركوه كان متبعا غير سبيل المومنين واما من تركه لعدم الدليل على اتباع المومنين فلا يكون متبعا
لاحد وحينيذ فلا يدخل تحت الوعيد واجاب الامام بجواب اخر وهو ان قول القايل لا تتبع
غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الامر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير
سبيلهم ولا تتبع سبيلهم ايضا لكان ركيكا نعم لو اخر لفظ الغير فلا فقال لا تتبع سبيل غير
الصالحين فانه لا يفهم منه الامر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهي عنه ايضا السابع سلمنا وجوب
الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو اجمعوا على فعل مباح لا تجب متابعتهم على فعله والا لكان
المباح واجبا واذا لم يجب في الكل لم يلزم اتباعهم فيما اجمعوا عليه لجواز ان يكون المراد هو الايمان
او غيره مما اتفقنا عليه واجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاه والسلام ولم يذكره
الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين احدهما ان اتباعهم في المباح ايضا واجب ومعنى
وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في المباح وهو اعتقاد اباحته وان نفعله
على جهة الاباحه لا على جهة اخرى الثاني ان قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الامور كقيام
الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فكما ان المباح قد اخرج من عموم التاسي لدليل
ولم يقدح في الدلاله على الباقي فكذلك الاول الثامن لا نسلم ايضا ان المتابعه تجب في كل الامور
وذلك لان المجمعين انما اثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما ستعرفه ان الاجماع موقوف
على الدليل وحينيذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعا
لغير سبيلهم وهو لا يجوز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه دليلا مستقلا وهو
خلاف المدعى وايضا فانكم لا تقولون بوجوب اثباته بالدليل واجاب المصنف بان اتباعهم واجب في

كل شي الا ما خص بدليل وهذه الصوره قد خصت بالاتفاق لان الحكم ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا احتياج
في اثباته الى دليل اخر التاسع سلمنا ما قلتم لكن الايه تدل على وجوب اتباع سبيل كل المومنين لان
لفظ المومنين جمع محلى بالالف واللام فيفيد العموم وكل المومنين هم الموجودون الى يوم القيامه
فلا يكون اجماع اهل العصر الواحد حجه لكونهم بعض الامه واجاب المصنف بان المراد بالمومنين
162 هم الموجودون في كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا في الاخذ بقولهم
علمنا ان المقصود هو العمل فاستحق ان يكون المراد جميع المومنين الموجودين الى يوم القيامه لانه لا عمل
في القيامه **قال** الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امه وسطا عدلهم فتجب عصمتهم عن
الخطا قولا وفعلا صغيره وكبيره بخلاف تعديلنا قيل العداله فعل العبد والوسط فعل الله تعالى
قلنا فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت الشهاده قلنا حينيذ لا من يعلمهم
فان الكل يكونون كذلك الثالث قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطا ونظايره فانها
وان لم تتواتر احادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعه عولوا عليه لاشتماله على قول الامام
المعصوم **اقول** الدليل الثاني على ان الاجماع حجه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امه وسطا
لتكونوا شهدا على الناس وتقريره ان الله تعالى عدل هذه الامه لانه تعالى جعلهم وسطا وقد قال الجوهري
والوسط من كل شي اعدله قال تعالى وكذلك جعلناكم امه وسطا اي عدولا هذا لفظه ولانه تعالى علل ذلك
بكونهم شهدا والشاهد لا بد وان يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للامه وان لزم منه تعديل كل فرد
فرد منها بالضروره ولكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لكنه ليس تعديلهم فيما يتفرد به كل
واحد منهم لانا نعلم بالضروره خلافه فتعين تعديلهم فيما يجمعون عليه وحينيذ فتجب عصمتهم عن الخطا
قولا وفعلا صغيره وكبيره لان الله تعالى يعلم السر والعلانيه فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصي
بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اعترض الخصم بوجهين احدهما
ان العداله فعل العبد لانها عباره عن ادا الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى
لقوله جعلناكم امه وسطا فلا يكون الوسط غير العداله فلا يكون جعلهم وسطا عباره عن تعديلهم ولانه
والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته وجوابه ان فعل العبد من افعال الله تعالى على مذهب
اهل الحق لما تقرر في علم الكلام ان افعال العبد مخلوقه لله تعالى الثاني سلمنا ان الله تعالى عدلهم لكن

تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامه ان الانبيا بلغوهم الرساله وعداله الشهود انما تعتبر وقت
ادا الشهاده لا قبلها فيكون الامه عدولا في الاخره لا في الدنيا ونحن نسلمه والجواب ان سياق الايه
تدل على تخصيص هذه الامه بالتعديل وتفضيلهم على غيرهم فتعين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الاخره
لم يكن له مزيه لان كل الامم اذ ذاك عدول وفي الجواب نظر لان الله تعالى قد اخبر عن بعض اهل
الموقف بانكار المعاصي وانكار التبليغ اليهم بل الجواب ان نقول العداله لا تتحقق الا مع التكليف ولا
تكليف في الاخره ويويده قوله تعالى جعلناكم ولم يقل سنجعلكم نعم للقايل ان يقول ان الايه لا تدل على
المدعى لان العداله لا تنافي صدور الباطل غلطا ونسيانا سيما ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد
ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان قلنا كل مجتهد مصيب **قوله**
الثالث اي الدليل الثالث على ان الاجماع حجه قوله عليه الصلاه والسلام لا تجتمع امتي على خطا
ونظايره من الاحاديث كقوله لا تجتمع امتي على الضلاله وكقوله سالت الله ان لا تجتمع امتي على الضلاله
فاعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع امتي على ضلاله وروي ولا على خطا وكقوله يد الله على الجماعه الى غير
ذلك فان هذه الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الانبيا
متواتر لوجوده في هذه الاخبار الكثيره وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ وادعى الامدي انه
اقرب الطرق في اثبات كونه حجه قاطعه وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الامام
فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لانا لا نسلم ان مجموع هذه الاخبار يبلغ حد التواتر فالدليل عليه
وبتقدير ثبوته انما يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثنا على الامه ولا
يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في الاحاديث وقد تلخص ان الادله
التي قالها المصنف انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع ظني كما صححه الامام واتباعه واقتضاه
كلام الامدي لكن الاكثرون على انه قطعي **قوله** والشيعه عولوا عليه يعني ان الشيعه ذهبوا الى
انه يجب ان يكون في كل زمان امام يامر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك الامام لا بد
ان يكون معصوما والا لافتقر الى امام اخر ولزم التسلسل واذا كان معصوما كان الاجماع حجه
لاشتماله على قوله لانه راس الامه ورييسها لا لكونه اجماعا وجوابه ان ذلك مبني على وجوب رعايه
المصالح سلمنا لكن الردع انما يحصل بنصب امام ظاهر قاهر وهم يجوزون ان يكون خفيا خاملا

ويجوزون عليه الكذب ايضا خوفا وتقيه وذلك كله ينافي المطلوب وهذه المسله محلها علم الكلام فلذلك
لم يشتغل المصنف بالجواب عنها **قال** الثالثه قال مالك اجماع اهل المدينه حجه لقوله عليه
163 السلام ان المدينه لتنفي خبثها وهو ضعيف الرابعه قالت الشيعه اجماع العتره حجه لقوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وهم علي وفاطمه وابناهما رضي الله عنهم لانه لما نزل لف النبي صلى
الله عليه وسلم كسا وقال هاولا اهل بيتي ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي **اقول** ذهب الامام مالك الى ان اجماع اهل المدينه حجه اي اذا كانوا من الصحابه
او التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب قال واختلفوا في المراد من كونه حجه فمنهم من قال المراد
ان روايتهم راجحه على روايه غيرهم لكونهم اخبر باحوال الرسول عليه الصلاه والسلام ومنهم من قال المراد
ان اجماعهم حجه في المنقولات المشتهره خاصه كالاذان والاقامه والصاع والمد دون غيرها وذكر
القرافي في تنقيحه قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره لان العاده تقضي ان مثلها ولا يجمعون الا عن
دليل راجح واستدل عليه الامام واتباعه بقوله عليه الصلاه والسلام ان المدينه لتنفي خبثها ووجه
الاستدلال ان الحديث قد دل على انتفا الخبث عن المدينه والخطا خبث فيجب ان يكون منفيا عن
اهلها لانه لو كان في اهلها لكان فيها واذا انتفى عنهم الخطا كان اجماعهم حجه **قوله** وهو ضعيف
اي الاستدلال بالحديث لان الحديث نفسه فانه ثابت في الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ
واقرب لفظ اليه ما رواه البخاري انما المدينه كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها وقد ضعف
ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث ايضا ولم يبينا ضعفه ووجهه ان الحمل على الخطا متعذر
لمشاهده وقوعه من اهلها قال امام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتيها لقضى العجب
وايضا فلا نسلم ان الخطا خبث لان الخطا معفو عنه والخبث منهي عنه ومنه قوله
عليه الصلاه والسلام الكلب خبيث وخبيث ثمنه وكقوله مهر البغي خبيث ونحوه فيكون احدهما غير
الاخر وقد انتصر في المحصول لمالك وقوى هذا الدليل وقال ان مذهبه فيه ليس ببعيد وذهب
بعضهم كما حكاه الامدي وغيره ان اجماع اهل الحرمين مكه والمدينه والمصرين البصره والكوفه حجه على
غيرهم وقيل بل اجماع الكوفه والبصره فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفه وحدها كما
نقل عن حكايه ابن حزم وقيل اجماع الكوفه وحدها او البصره وحدها كما نقله بعض شراح المحصول المسله

الرابعه ذهبت الشيعه الاماميه والزيديه الى ان اجماع العتره حجه وارادوا بالعتره عليا وفاطمه وابنيهما الحسن
والحسين وهي التا المثناه واحتجوا بالكتاب والسنه اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الاستدلال ان الله تعالى اخبر عن نفي الرجس عن اهل البيت والخطا
رجس فيكون منفيا عنهم واذا كان الخطا منفيا عنهم كان اجماعهم حجه واهل البيت هم علي وفاطمه وابناها
لان النبي صلى الله عليه وسلم لف عليهم كسا لما نزلت هذه الايه وقال هاولا اهل بيتي وايضا فقد نقل ابن
عطيه في تفسيره عن الجمهور واما السنه فقوله عليه الصلاه والسلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن
تضلوا كتاب الله وعترتي فانه دال على ان الكتاب حجه على ان قول العتره حجه ولم يشتغل المصنف بجواب
ما ذكروه فنقول الجواب عن الايه انا لا نسلم انتفا الرجس في الدنيا لجواز ان يكون المراد به نفي العذاب
في الاخره سلمنا لكن لا نسلم ان الخطا رجس سلمنا لكن المراد باهل البيت هاولا مع ازواج النبي صلى الله
عليه وسلم فان ما قبل الايه وما بعدها يدل عليه لما ما قبلها فقوله تعالى يا نسا النبي لستن كاحد من النسا
الى قوله واطعن الله ورسوله واما ما بعدها فقوله تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن الايه وحينيذ
فليس في الايه دليل على ان اجماع العتره وحدهم حجه والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول انه من باب
الاحاد والعمل بها عندهم ممتنع **قال** الخامسه قال القاضي ابو خازم اجماع الخلفا الاربعه
حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وقيل اجماع الشيخين
لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادسه يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث
العالم ووحدة الصانع لا كاثباته **اقول** ذهب القاضي ابو خازم والامام احمد فيما نقل عنه
ابن الحاجب الى ان اجماع الخلفا الاربعه يعني ابا بكر وعمر وعثمان وعليا حجه مع خلاف غيرهم لقوله
عليه الصلاه والسلام عليكم بسنتي وسنه الخلفا الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ
رواه ابو داوود وكذا الترمذي وصححه هو والحاكم وقال انه على شرط الصحيحين لكن الروايه فعليكم
وهو من جمله حديث طويل ووجه انه امر باتباع سنه الخلفا الراشدين كما امر باتباع سنته والخلفا
الراشدون هم الاربعه المذكورون لقوله عليه الصلاه والسلام الخلافه بعدي ثلاثون سنه ثم
تكون ملكا عضوضا وكانت مده خلافتهم ثلاثين سنه فثبت المدعي وابو خازم بالخا المعجمه والزاي
من الحنفيه تولى القضا في خلافه المعتضد ولاجل مذهبه لم ينفذ خلاف زيد في توريث ذوي

الاحكام

الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت اموال المعتضد وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاوه وكتب
به الى الافاق وذهب بعضهم الى ان اجماع الشيخين ابي بكر وعمر حجه لقوله عليه الصلاه والسلام اقتدوا 164
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي وقال حديث حسن والجواب عن الحديثين ان المراد منهما
بيان اهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا ان اجماعهم حجه ولانهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاه والسلام
خذوا شطر دينكم عن الحميرا يعني عايشه مع ان قولها ليس بحجه **المسله** السادسه في بيان ما يثبت
بالاجماع وما لا يثبت به فنقول كل شي لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجه على العلم به يجوز ان يستدل عليه
بالاجماع سوا كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا وفي العقلي والدنيوي خلاف وكل شي يتوقف
العلم بكون الاجماع حجه على العلم به لا يصح ان يستدل عليه بالاجماع فعلى هذا يستدل بالاجماع على حدوث
العالم وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجه لا يتوقف على العلم بهما وذلك
لانا قبل العلم بهما يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجه بان نعلم اثبات الصانع بامكان العالم وبحدوث
الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحه النبوه ثم نعلم بصحه النبوه كون الاجماع حجه ثم نعلم بالاجماع
حدوث العالم ووحده الصانع **قوله** لا كاثباته اي لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانع
ولا على كونه متكلما ولا على اثبات النبوه فان العلم بكون الاجماع حجه مستفاد من الكتاب والسنه
وصحه الاستدلال بهما موقوفه على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوه فلو اثبتنا هذه
الاشيا بالاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل والقايل ان يقول ثبوت الاجماع
متوقف على العلم بوحده الصانع بخلاف ما ذكره المصنف لان كون الاجماع حجه متوقف على وجود المجمعين
المجتهدين الذين هم من امه محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصير الشخص منهم الا بعد اعترافه بالشهادتين
وقال الشيخ ابو اسحق في اللمع انه لا يعتد بالاجماع في حدوث العالم ايضا **قال**
الباب الثاني في انواع الاجماع وفيه مسايل الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن
بعدهم احداث قول ثالث والحق انه لو رفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل في الجد مع الاخ الميراث
للجد وقيل لهما فلا سبيل الى حرمانه قيل اتفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال
بزواله قيل وارد على الوحداني قلنا لم يعتبروه فيه اجماعا قيل اظهاره يستلزم تخطيه الاولين واجيب
بان المحذور هو التخطيه في واحد وفيه نظر **اقول** اذا اختلف المجتهدون جميعهم في مسله

باب
واختلفوا فيها على قولين فهل لمن بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسله فيه ثلاثه مذاهب
كما اشار اليه المصنف والاكثرون على ما قاله الامام والامدي منعوه مطلقا وجزم به في المعالم واهل
الظاهر جوزوه مطلقا والحق عند الامام واتباعه واختاره الامدي وابن الحاجب الثالث ان لم
يرفع شيا مما اجمع عليه القايلان الاولان جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لاستلزامه
مخالفه الاجماع مثال الاول اختلافهم في جواز اكل المذبوح بلا تسميه فقال بعضهم تحل مطلقا سوا
كان الترك عمدا او سهوا وقال بعضهم لا تحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعا لشي اجمع
عليه القايلان الاولان بل هو موافق في كل قسم منه لقايل واما الثاني فمثل المصنف تبعا للامام
بالجد مع الاخ فان الصحابه اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق
القولان على ان للجد شيا من المال فالقول بحرمانه واعطا المال كله للاخ قول ثالث رافع لما اجمع عليه
الاولان فلا يجوز وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم في المحلى انه حكى قولا ان المال كله للاخ
قوله قيل اتفقوا اي احتج المانعون مطلقا بوجهين احدهما ان اهل العصر الاول قد اتفقوا
على عدم القول الثالث وعلى امتناع الاخذ به فانهم لما اختلفوا على قولين فقد اوجبوا على من الفريقين
الاخذ اما بقوله او بقول الاخر وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا اجاب المصنف
بان ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال
شرطه اعترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجه
لانه يمكن ان يقال فيه ايضا وجوب الاخذ بالقول الذي اجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني
فاذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه واجاب المصنف بان هذا
الاشتراط وان كان ممكنا ايضا في الاجماع الوحداني اي الاجماع على القول الواحد لكنهم اجمعوا على
عدم اعتباره فيه فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسويه بين الاجماع الوحداني والاجماع على
القولين وهذا الجواب ذكره الامام واتباعه واعترض عليه صاحب التحصيل بان الاستدلال باجماعهم
على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر بعد اعتبار الاجماع فلو اعتبرنا الاجماع به لزم الدور **قوله**
قيل اظهاره الى اخره هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان
حقا لان الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقا يستلزم تخطيه الفريقين الاولين وتخطيتهم تخطيه

بجميع

لجميع الامه وهو غير جايز واجاب المصنف بان المحذور انما هو تخطيتهم فيما اجمعوا فيه على قول واحد
واما ما اختلفوا فيه فلا لان غايه ذلك تخطيه بعضهم في امر وتخطيه البعض الاخر في غير ذلك 165
الامر قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتوجيهه ان الادله المقتضيه لعصمة الامه عن الخطا
شامله للصورتين فالتخصيص لا دليل عليه وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه بل اجابوا
بانا لا نسلم ان اظهار القول الثالث يستلزم تخطيه الفريقين الاولين بنا على ان كل مجتهد مصيب
سلمنا ان المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا لانه يجوز للمجتهد ان يحمل
بما ظنه حقا وان كان خطا في نفس الامر وهذا الجواب فيه نظر لامكان جريانه في الاجماع الوحداني وصورة
هذه المسله ان يتكلم المجتهدون في المسله ويختلفوا فيها على قولين كما اشرنا اليه وصرح به الغزالي
في المستصفى واما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه لا يكون مانعا من احداث الثالث
لانا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها ام لا فافهمه تنحل به اشكالات اوردت على الشافعي في مسايل
قال الثانيه اذا لم يفصلوا بين مسلتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق ان نصوا
بعدم الفرق او اتحد الجامع كتوريث العمه والخاله لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا جاز والا يجب على
من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جمله الاحكام قيل اجمعوا على الاتحاد قلنا عين الدعوي قيل
قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل لا قلنا ليس بدليل **اقول** اذا لم يفصل المجتهدون
بين مسلتين بل اجاب بعضهم فيهما بالنفي وبعضهم بالاثبات فهل لمن اتى بعدهم من المجتهدين
الفصل فيه تفصيل سنذكره وهذه المسله قريبه في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد
اطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها
مسله واحده وحكيا عليها بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما ان المسله مفروضه فيما اذا كان
محل الحكم متعددا واما تلك فيما اذا كان متحدا او حاصل وحاصل التفصيل الذي في هذه المسله
انهم ان نصوا على انه لا فرق بين المسلتين فلا يجوز الفصل واليه اشار بقوله ان نصوا بعدم
الفرق وعداه بالبا لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الامام في المحصول
وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضي اجرا الخلاف فيه والقول
به غير ممكن واما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثه مذاهب اشار اليها المصنف احدها

الجواز مطلقا والثاني المنع مطلقا والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف انه
ان اتحد الجامع بين المسلتين فلا يجوز كتوريث العمه والخاله فان علة توريثهما او عدم توريثهما
كونهما من ذوي الارحام فمن ورث واحده او منعها قال في الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابه
قولهم لا تفصلوا بينهما وان لم تتحد الجامع بينهما فيجوز كما اذا قال بعضهم لا زكاة في مال الصبي
ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل واستدل المصنف عليه بقوله
والا وجب اي لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهدا في حكم اي وافقه عليه يجب عليه ان يساعده
في جميع الاحكام وهو باطل اتفاقا ووجه الملازمه ان امتناع التفصيل يقتضي موجبا ولا موجب
سوى موافقه بعض المجتهدين في حكم احدى المسلتين استدل المانعون مطلقا بان فتوى
بعضهم بالتحليل فيهما وبعضهم بالتحريم فيهما اجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه واجاب المصنف
بقوله قلنا عين الدعوى اي لا نسلم ان عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم فانه عين النزاع
بل نمنع ونقول لا يدل عليه لان عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل او معناه
انه لا محذور في مخالفه هذا الاجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد
في فتواهم ونحن لا نسلم انه يمنع من الفصل فان ذلك اولى بالمسله وهذا الثاني هو جواب
المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشي واحتج المجوزون مطلقا بان الناس اختلفوا في تعاطي
المفطرات ناسيا ثم ان الثوري فصل بينهما مع اتحادها في العله فقال الجماع ناسيا يفطر بخلاف
الاكل بخلاف الاكل واجاب المصنف بان مذهب الثوري ليس بحجه حتى يجوز التمسك به بل
يجوز ان يكون هو من المخالفين في هذه المسله ولم يجب الامام ولا اتباعه عن هذا ولعلهم تركوه
لوضوحه قال الثالثه يجوز الاتفاق بعد الخلاف خلافا للصيرفي لنا الاجماع على الخلافه
بعد الاختلاف وله ما سبق الرابعه الاتفاق على احد قولي الاولين كالاتفاق على حرمه بيع ام الولد
والمتعه اجماع خلافا لبعض الفقها والمتكلمين لنا انه سبيل المومنين قيل فان تنازعتم اوجب الرد الى
الله تعالى قلنا زال الشرط قيل اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا الخطاب مع العوام
الذين في عصرهم قيل اختلافهم اجماع على التخيير قلنا ممنوع اقول هل يجوز لاهل العصر الثاني و
على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبني على ان انقراض العصر اي موت المجمعين هل هو شرط في اعتباره

الاجماع فيه خلاف ياتي فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف وان قلنا
ان موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب احدها انه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله
المصنف تبعا للامام عن الصيرفي والثاني يجوز واختاره الامام واتباعه وابن الحاجب والثالث
ان لم يستقر الخلاف جاز والا فلا وهذا التفصيل هو مختار امام الحرمين فانه قال بعد حكايه القولين
الاولين والراي الحق عندنا ولذا واختاره ايضا الامدي واذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان
اختار ابن الحاجب انه يحتج به ونقله في البرهان عن معظم الاصوليين واستدلال المصنف يقتضيه
قوله لنا اي الدليل على الجواز اجماع الصحابه على خلافه ابي بكر بعد اختلافهم فيها ولك ان تقول
لا نسلم ان هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينيذ فلا يطابق الدعوى لانها اعم سلمنا
لكن الخلافه لا تتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعه قوله وله ما سبق اي
وللصيرفي من الادله ما سبق في المسله الاولى وهو ان اختلاف الامه على قولين اجماع على جواز الاخذ
بكل منهما اجتهادا او تقليدا فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول الذي اتفقوا عليه ويلزم
من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ما تقدم ايضا وهو ان الاجماع على التخيير مشروط
بعدم الاتفاق فاذا اتفقوا فيزول لزوال شرطه المسله الرابعه اذا اختلف اهل العصر على قولين
ثم حدث بعدهم مجتهدون اخرون فقال الامام احمد والاشعري وغيرهما يستحيل اتفاقهم على
احد قولي اوليك واختاره الامدي والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ومثاله المصنف
تبعا لابن الحاجب باتفاق العلما على تحريم بيع ام الولد مع ان عليا وابن مسعود وجابر ابن عبد الله وابن الزبير
وابن عباس في روايه عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم ايضا على المتعه يعني تحريم
نكاح المراه الى مده مع ان ابن عباس كان يفتي بالجواز وفي المثالين نظر اما الاول فقال الامدي لا نسلم حصول
الاجماع فيه لان الشيعه يقولون بالجواز واما الثاني فنقل الماوردي وغيره ان ابن عباس رجع فافتى بالتحريم فعلى هذا
لا يكون مطابقا لهذه المسله بل يكون مثالا للمسله السابقه واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف
فقال الامام واتباعه يكون اجماعا محتجا به واستدل عليه المصنف بانه سبيل المومنين فيجب اتباعه
لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين الايه وقال بعض المتكلمين وبعض الفقها لا اثر لهذا الاجماع
وهو مذهب الشافعي كما قاله الغزالي في المنخول وابن برهان في الاوسط وقال في البرهان انه ميل

الشافعي اليه قال ومن عباراته الرشيقه في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولم يرجح ابن الحاجب
شيا مع توجيهه ان الاتفاق اذا صدر من المختلفين يكون حجه كما نقلناه عنه في المسله السابقه وسببه
ان تلك المسله ليست لغير المجمعين بخلاف هذه ومن ثمره الخلاف في هذه المسله تنفيذ قضا
من حكم بصحه بيع ام الولد وسقوط الحد عن الواطي في نكاح المتعه واخبرني من اثق به ان قاضي المدينه اخبر
ان المدينه كانوا موقوفا على نكاح المتعه ومستحقا موقوفا على الاغتسال من جماعها قوله قيل الى اخره
اي استدل القايلون بانه ليس باجماع بثلاثه اوجه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى
الله والرسول والنزاع قد حصل فوجب رده الى كتاب الله وسنه رسوله لا الى الاجماع واجاب
الامام بوجهين احدهما ان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله الثاني ان وجوب الرد الى الله ورسوله
مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف
على هذا وفيه نظر فان الشرط انما هو وجود التنازع وقد وجد وحصول الاتفاق بعد ذلك
لا ينافي حصوله كما اذا قال لعبده ان خالفتني فانت حر فخالفه ثم وافقه الدليل الثاني قوله صلى
الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم دل الحديث على حصول الاهتدا بالاقتدا بقول
كل واحد منهم سوا حصل بعد ذلك اتفاق ام لا فلو اوجبنا الاخذ بما اتفق عليه اهل العصر الثاني
لزم التقييد بحاله عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر وجوابه ان الخطاب مع العوام اي
المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد لان قول الصحابي ليس بحجه كما سياتي
وهاولا العوام الذي خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابه خاصه لان خطاب المشافهة
لا يتناول من يحدث بعدهم وحينيذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص اهل العصر الثاني
لما قلناه اولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا واذا لم يكونوا مخاطبين لم يبق فيه دلاله على هذه المسله
لان الكلام في اتفاق العصر الثاني وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهه يعم بادله خارجيه
والا لم نكن مامورين الان وهو باطل وايضا فالمسله باقيه بحالها في العوام المخاطبين وذلك فيما اذا
بلغوا رتبه الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض اوليك ولاجل ما قلناه لم يذكر الامام ولا صاحب الحاصل
هذا الجواب بل اجابا بتخصيص الحديث الثالث ان اختلاف اهل العصر الاول على قولين مثلا
اجماع منهم على التخيير اي على جواز الاخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على احدهما اجماعا مانعا من الاخذ

بخلافه لزم تعارض الاجماعين واجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع اي لا نسلم ان اختلافهم اجماع على
التخيير فان كل واحد من الفريقين يعتقد خطا الاخر او معناه لا نسلم ان هذا الاجماع الذي على التخيير
يعارضه الاجماع الاخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع الثاني
وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد الثاني زال الاول لزوال شرطه وهذا
الجواب هو المذكور في الحاصل والمحصول وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال قلنا زال لزوال
شرطه قال الخامسه اذا اختلفوا فمات احدى الطايفتين يصير قول الباقين حجه
لكونه قول الامه السادسه اذا قال البعض وسكت الباقون فليس باجماع ولا حجه وقال ابو علي
اجماع وقال ابنه حجه لنا انه ربما سكت لتوقف او خوف او تصويب كل مجتهد قيل يتمسك
بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف جوابه المنع وانه اثبات الشي بنفسه فرع قول البعض
فيما تعم به البلوى ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين اقول اذا اختلف
اهل العصر على قولين ثم ماتت احدى الطايفتين او ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول
الباقين حجه لكونه قول كل الامه وهذا هو الذي جزم به الامام واتباعه وصرحوا بكونه اجماعا ايضا
وهو يوخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسله في اثنا اتفاق اهل العصر الثاني
على احد قولي العصر الاول وحكي عن الاكثرين انه لا يكون اجماعا وذكر الامدي نحوه ايضا المسله
السادسه اذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه
مذاهب اصحها عند الامام انه لا يكون اجماعا ولا حجه لما سياتي ثم قال هو والامدي انه مذهب
الشافعي وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي وقال الغزالي في المنخول نص عليه الشافعي
في الجديد والثاني وهو مذهب ابي علي الجبايي انه اجماع بعد انقراض عصرهم لان استمرارهم
على السكوت الى الموت يضعف الاحتمال والثالث قاله ابو هاشم ابن ابي علي انه ليس باجماع لكنه
حجه وحكي في المحصول عن ابي هريره ابن انه ان كان القايل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجه والا فهو وحكي
الامدي عن الامام احمد واكثر الحنفيه انه اجماع وحجه واختار الامدي انه اجماع ظني يحتج به وهو قريب
من مذهب ابي هاشم ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير واما في المختصر الصغير فانه جعل اختياره
محصورا في احد مذهبين وهما القول بكونه اجماعا والقول بكونه حجه والذي ذكره الامدي هنا محله قبل انقراض

العصر واما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا علي ما نبه عليه في مسيلة انقراض العصر واعلم ان الشافعي
قد استدل علي اثبات القياس وخبر الواحد بان الصحابة عملوا به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك بعضهم
اجماعا وقال في المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله واجاب ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به
الشافعي في القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقايع كثيرة وهو ينفي جميع الاحتمالات الاتية
قوله لنا اي الدليل علي انه ليس باجماع ولا حجة ان السكوت يحتمل ان يكون لاجل التوقف في الحكم
اما لكونه لم يجتهد فيه او لكونه اجتهد فلم يظهر له شي ويحتمل ان يكون لخوف من القايل او المقول له كقول
ابن عباس وقد اظهر مخالفة عمر في القول بعد موته كان رجلا مهابا فهبته ويحتمل ان يكون سكت
عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب الي غير ذلك من الاحتمالات ولما احتمل السكوت هذه الوجوه
لم يكن فيه دلالة علي الرضي وهو معني قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الي ساكت قول **قوله**
قيل تمسك اي احتج ابو هاشم علي كونه حجة بان العلما لم يزالوا يتمسكون في كل عصر بالقول المنتشر من
الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفا فدل علي جواز الاخذ بقول البعض وسكوت الباقين والجواب المنع
اي لا نسلم انهم كانوا يتمسكون به فان وقع منه شي فلعله وقع ممن يعتقد حجيته او علي وجه الالزام
او علي وجه الاستيناس به وايضا فالاستدلال به اثبات للشي بنفسه فان القول المنتشر مع عدم اذا م
الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين **قوله** فرع اي اخر اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين قولا ولم
ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من احد ما يخالفه فهل يكون كما اذا قال البعض
وسكت الباقون عن انكاره ام لا اختلفوا فيه كما قاله في المحصول فمنهم من قال يلحق به لان الظاهر وصوله اليهم
ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم هل بلغهم ام لا واختاره الامدي ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما تعم
به البلوي اي فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوي
يقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الامام وهذا التفصيل هو الحق
ولهذا اجزم به في الكتاب **قال الباب الثالث** في شرايطه وفيه
مسايل الاولي ان يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطا فلو خالفه واحد
لم يكن سبيل الكل قال الخياط وابن جرير وابو بكر الرازي المومنون يصدق علي الاكثر قلنا مجازا قالوا
عليكم بالسواد الاعظم قلنا يوجب عدم الالتفات الي مخالفة الثلث **اقول** عقد المصنف

هذا الباب لبيان ما يكون شرطا في الاجماع وما لا يكون شرطا فيه مما يظن انه شرط وذكر فيه خمس مسايل
الاولي ان الاجماع في كل فن من الفنون يشترط ان يكون فيه قول جميع علما ذلك الفن في ذلك العصر
فلا عبرة بقول العوام ولا بقول علما فن في غير فنهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بادلته
والقول بلا دليل خطا لا يعتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولي في الفقه اذا كان متمكنا من الاجتهاد فيه
واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال لا بد من موافقة العوام ايضا واختاره الامدي **قوله**
فلو خالف اي يتفرع علي اشتراط قول جميع المجتهدين انه اذا خالف واحد منهم فلا يكون قول غيره
اجماعا ولا حجة لان ادلة الاجماع لقوله تعالي ومن يتبع غير سبيل المومنين لا يتناول ذلك لان قول
البعض ليس هو سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والامدي وقال ابن الحاجب انه اذا ندر المخالف
لا يكون اجماعا قطعيا قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين وقال ابو الحسين
الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم
الامام وعبر المصنف عنه بالاكثر واستدلوا بامرين احدهما ان لفظ المومنين الوارد في قوله تعالي
ويتبع غير سبيل المومنين وفي غيره من الادلة يصدق علي اكثر المومنين كما يقال للبقرة انها سودا وان
كان فيها شعرات بيض واذا صدق علي الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المومنين وجوابه ان لفظ
المومنين انما يصدق علي الاكثر مجازا فان الجمع المعرف بال حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان
يقال انهم ليسوا كل المومنين الثاني قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الاعظم وجه الدلالة
انه امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون قولهم حجة واجاب في المحصول بان السواد
الاعظم هو كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الامة اذا زاد علي
النصف الاخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك واليه اشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو
بضم الثا اي ثلث الامة ويحتمل ان يكون الثا مفتوحة وان يكون المراد الثلاث التي هي اسم العدد
فان الجماعة الذي نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسيلة يسلمون ان مخالفة الثلاثة قادحة
كما اقتضاه كلام الامام ونقل الامدي عن قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح في الاجماع والا فلا
قال الثانية لا بد له من سند لان الفتوي بدونه خطا قيل لو كان فهو حجة قلنا يكونان
دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفا بالاجماع **اقول** ذهب الجمهور

الي ان الاجماع لا بد له من شي يستند اليه من نص او قياس لان الفتوي بدون المستند خطا لكونه قولا في
الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطا ولقايل ان يقول انما يكون خطا عند عدم الاجماع عليه اما بعد
الاجماع فلا لان الاجماع حق وحكي الامدي وغيره عن بعضهم انه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره
عن توفيق بان يوفقهم الله تعالي لاختيار الصحيح والمحكي عن الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيت
تبعا لصاحب المعتمد وهو بالخا المعجمة وظن صاحب التحصيل ان المراد بالتبخيت هو الشبهة فصرح به
وهو مردود فانه غير مطابق للادلة ولان الامام قد نص في المسيلة التي بعد هذه علي جواز الاجماع عن الشبهة
واقتضي كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظني كاخبار الاحاد والعمومات وقوله
قيل لو كان اي احتج الخصم بوجهين احدهما ان الاجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ
فلا يكون للاجماع فايدة واجاب المصنف بان الاجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين علي الحكم
جايز ومفيد واجاب ابن الحاجب ايضا بان فايدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة
الجايزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعا به وان ما ذكروه يقتضي انه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قايل به
الوجه الثاني انه لو توقف الاجماع علي السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم اجمعوا علي صحة بيع
المراضاة بلا دليل وجوابه انا لا نسلم انهم اجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك انهم لم ينقلوه
اكتفا بالاجماع فانه اقوي وعدم نقل الدليل لا يدل علي عدمه واعلم ان دعوي الاجماع علي بيع المراضاة
ذكره ابو الحسين في المعتمد فنقله عنه الامام ومن تبعه فان ارادوا به المعاطاة وهو الذي فسر به
القرافي فهو باطل عند الشافعي وان ارادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير
سند **قال** فرعان الاول يجوز الاجماع علي الامارة لانها مبدا الحكم قيل الاجماع علي جواز
مخالفتها قلنا قبل الاجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد الثاني الموافق لحديث
لا يجب ان يكون عنه خلافا لابي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين **اقول** اذا فرعنا
علي ان الاجماع لا بد له من سند فذلك السند يجوز ان يكون نصا ويجوز ان يكون ظاهرا وهل
يجوز ان يكون امارة يعني قياسا فيه مذاهب حكاها الامام احدها عدم وعند الامدي واتباعهما
كابن الحاجب انه جايز وواقع واستدل عليه الامدي وابن الحاجب باجماعهم علي تحريم شحم الخنزير
قياسا علي لحمه وعلي اراقة الشيرج ونحوه اذا ماتت فيه الفارة قياسا علي السمن وعلي امامة ابي بكر

قياسا علي تقديمه في الصلاة والثاني انه غير جايز لكنه غير واقع والثالث ان كان القياس جليا جاز والا فلا والرابع
يمتنع مطلقا واقتصر المصنف علي ذكر الخلاف في الجواز واختار انه يجوز مطلقا واستدل عليه بان الامارة
مبدا للحكم الشرعي اي طريق اليه فجاز ان يكون سندا للاجماع كالقياس علي الدليل واستدل المانعون بوجهين
احدهما ان الاجماع منعقد علي انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة قبل الاجماع علي حكمها فلو صدر الاجماع
عنها لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة اتفاقا كما مر
واجاب المصنف بانه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع علي حكمها واما اذا اقترن بها الاجماع فلا
لاعتضادها به والثاني ان الكل مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لان
من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القايلين بحجيتها وجوابه ان ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد
فان الخلاف قد وقع في حجيتهما كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقا الفرع
الثاني الاجماع الموافق لمقتضي حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه لانه يجوز اجتماع دليلين علي المدلول الواحد
وحينئذ فيجوز ان يكون سند الاجماع دليلا غير ذلك الحديث وقال ابو عبد الله البصري يجب اسناده
اليه ونقله ابن برهان في الاوسط عن الشافعي لانه لا بد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا
له والاصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف
في وجوب اسناده اليه وان كان من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا
كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان
علي خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا بما تضمنه فلا يدل علي
انهم عملوا من اجله وهل يكون اجماعهم علي موجبه دليلا علي صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل كما ان حكم
الحاكم لا يدل علي صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل علي عصمتهم بخلاف الشهود
قال الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل وافق الصحابة
علي رضي الله عنه في منع بيع ام الولد ثم رجع ورد بالمنع الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة
الخامسة اذا عارضه نص اول القابل له والا تساقطا **اقول** هل يشترط في انعقاد
الاجماع موت المجمعين ام لا اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط وقال الامام احمد
وابن فورك يشترط وفصل الامدي بين الاجماع السكوتي وغيره علي ما تقدم ايضاحه هناك وقال امام

الحرمين ان قطعوا بالحكم فلا يشترط وان لم يقطعوا به بل اسندوه الي الظن فلا بد من تطاول الزمان
سوا ماتوا ام لا واستدل المصنف علي عدم الاشتراط بان الدليل الدال علي كون الاجماع حجة ليس فيه
تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقي علي اطلاقه اذ الاصل عدم التقييد واستدل الخصم بانه لو لم يشترط
لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع لكن الرجوع ثابت فان عليا وافق الصحابة رضي
الله عنهم في منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رايي وراي عمر ان لا يبعن وقد رايت الان
بيعهن فقال عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك واجاب المصنف بالمنع
اي لا نسلم ثبوت الرجوع او معناه لا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذي ذكره في المحصول
قال لان كلام علي وعبيدة انما يدل علي اتفاق جماعة عليه لا علي انه قول كل الامة ويبينه ان جماعة من
الصحابة قالوا بالجواز ايضا كما بيناه في اتفاق العصر الثاني علي احد قولي العصر الاول المسئلة الرابعة
ذهب الامام والامدي واتباعهما كابن الحاجب الي ان الاجماع المنقول بطريق الاحاد حجة لان الاجماع
دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياسا علي السنة وذهب الاكثرون كما قاله الامام انه
ليس بحجة قال الامدي والخلاف ينبني علي ان دليل اصل الاجماع هل هو مقطوع به او مظنون المسئلة
الخامسة اذا عارض الاجماع نص من الكتاب او السنة فان كان احدهما قابلا للتاويل بوجه ما اول
القابل له سوا كان هو الاجماع او النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن احدهما قابلا للتاويل تساقطا
لان العمل بهما غير ممكن والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين
فان كانا قطعيين او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا فلا تعارض كما ستعرفه في القياس **فروع**
ذكرها في المحصول احدها اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا الحديث تاويلا فذكر اهل العصر الثاني دليلا ادام
اخر او تاويلا اخر من غير قدح في الاول جاز علي الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين لان الناس لم
يزالوا علي ذلك في كل عصر من غير انكار فكان ذلك اجماعا وقيل لا لان الدليل الثاني والتاويل الثاني
غير سبيل المومنين الثاني اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم
لنا ان الصحابة رجعوا اليهم في وقايع كثيرة فدل علي اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب فان نشا التابعي
بعد اجماعهم فهي اعتباره موافقته خلاف مبني علي انقراض العصر الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار
بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا علي كفره في تلك المسايل لانه انما ثبت خروجهم عن الاجماع بعد
ثبوت

170 ثبوت كفرهم فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا قوله لانه من المومنين وحكي ابن
الحاجب قولا ثانيا انه لا يعتبر لفسقه وثالثا ان قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعني انه يجوز
له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك الرابع ارتداد الامة ممتنع للادلة علي عصمتهم وقال
قوم لا يمتنع لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مومنين فلا يكون سبيلهم سبيل المومنين واجاب ابن الحاجب
انه يصدق ان الامة ارتدت الخامس جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقها وقال ابن الحاجب
ان انكار الاجماع الظني ليس بكفر وفي القطعي ثلاثة مذاهب المختار ان كان مشهورا للعوام كالعبادات
الخمس كفر والا فلا السادس الاكثرون علي انه لا يجوز ان تنقسم الامة الي قسمين احد القسمين مخطيون
في مسئلة والقسم الاخر مخطيون في مسئلة اخري لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا
علي الخطا السابع يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لانه لا محذور فيه وحجة المخالف انه لو جاز
ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المومنين وحينيذ يحرم تحصيل العلم به وهذان الاخيران
لم يذكرهما ابن الحاجب الا انه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر
او دليل راجح اذا عمل علي وفقه وعبر الامدي بعبارة اخري فقال هل يمكن وجود خبر او دليل لا معارض ض
له ويشترك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه مصيرا منه الي انهم غير مكلفين بالعمل
بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطا لان عدم العلم ليس من فعلهم وخطا
المكلف من اوصاف فعله ومنهم من احاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به **قال**
الكتاب الرابع في القياس وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم
اخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت **اقول** القياس والقيس مصدران لقاس بمعني قدر
يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسا وقياسا اذا قدره به وهو يتعدي بالباء مثل ما الخلاف
المستعمل في الشرع فانه يتعدي بعلي لتضمنه معني البنا والحمل ثم ان التقدير يستدعي التسوية فان
التقدير يستلزم شيين ينسب احدهما الي الاخر بالمساواة وبالنظر الي هذا اعني المساواة عبر الاصوليون
عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الامدي وابن الحاجب انه مساواة
فرع لاصل في علة حكمه والمختار عند الامام واتباعه ما ذكره المصنف ثم ان القياس له اربعة اركان وهي
الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور فقوله اثبات كالجنس دخل فيه الحدود وغيره

والحدود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سوا
تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم او بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بامر علي امر
وقوله مثل احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا واشار به ايضا الي ان الحكم
الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الامام والمثل
تصوره بديهي اي لا يحتاج الي تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد
فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالي عن ذلك التصور خاليا عن التصديق وقوله حكم
هو غير منون علي الاضافة لما بعده واشار به الي الركن الاول وهو حكم الاصل والمراد به هاهنا نسبة
امر الي اخر ليكون شاملا للشرعي والعقلي واللغوي ايجابا كان او سلبا فان القياس يجري في كلها علي
ما ستعرفه وقوله معلوم اشار به الي الركن الثاني وهو الاصل وقوله في معلوم اخر اشار به الي الركن
الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقها
يطلقون لفظ العلم علي هذه الامور وانما عبر به ولم يعبر بالشي لان القياس يجري في الموجود والمعدوم
سوا كان ممتنعا او ممكنا والشي لا يشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة
وانما رجح التعبير به ايضا علي التعبير بالاصل والفرع ليلا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفه
بهما دور وقوله لاشتراكهما في علة الحكم اشار به الي الركن الرابع وهو العلة وسياتي تعريفها واحترز
بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص او اجماع فانه
لا يكون قياسا وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد في نفس الامر وعبر بالمثبت وهو
القايس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الان في المناظرات قال الامدي وهذا الحد يرد عليه اشكال مشكل القايس
لا محيص عنه وهو ان اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد يقتضي توقف القياس عليه
وهو دور وقد يقال انما يلزم ذلك ان لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعي انه رسم
وقد اشار اليه امام الحرمين في البرهان **قال** قيل الحكمان غير متماثلين في قولنا لو لم يشترط
الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل
حاصل علي التقدير والتلازم والاقتراني لا نسميهما قياسا وفيه بابان الباب الاول في بيان انه حجة وفيه
مسايل **اقول** اعترض بعضهم علي هذا الحد فقال انه غير جامع لان اشتراط تماثل الحكمين يخرج
لقياس

معلوم
171 لقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم في اخر لوجود نقيض علته فيه ومثاله ما قاله المصنف وتقريره
انه اذا نذر ان يعتكف صايما فانه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقا ولو نذر ان يعتكف مصليا
لم يشترط الجمع اتفاقا بل يجوز التفريق واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه
فشرطه ابو حنيفة ولم يشرطه الشافعي فيقول ابو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف
عند الاطلاق لم يصر شرطا له بالنذر قياسا علي الصلاة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق ق
لم تصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثابت في الاصل اعني
الصلاة عدم كونها شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت في الفرع
كون الصوم شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترق حكماهما وعلتاهما واجاب المصنف
بانا لا نسلم انه غير جامع فان الذي سميتموه قياس العكس انما هو تلازم فان المستدل يقول لو لم يشترط
الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطا فهذا في الحقيقة
تمسك بنظم التلازم والي هذا اشار بقوله قلنا تلازم ثم ان دعوي الملازمة امر لا بد من بيانها
بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقها وهو ان ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب
بالنذر قياسا علي الصلاة واليه اشار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعني ان القياس المحدود
وهو القياس المستعمل عند الفقها قد استعمل هاهنا لبيان الملازمة فتلخص ان قياس العكس
مشتمل علي تلازم وعلي القياس المحدود الذي لبيان الملازمة يعني ان القياس المحدود وهو
ثم شرع المصنف يجيب عن كل منهما لاحتمال ان يكون هو المقصود بالايراد فاجاب عن الثاني ثم عن
الاول وحاصله ان الخصم ان اعتمد في ايراد قياس العكس علي القياس الذي لبيان الملازمة فهو غير ن
وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل علي التقدير فانه علي تقدير عدم اشتراط عم
الصوم في صحة الاعتكاف يلزم الا يشترط ايضا حالة النذر كما ان الصلاة لا تشترط في الاعتكاف
حالة النذر فاثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس علي عدم وجوب الصلاة بالنذر علي تقدير عدم
اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير مشروط في صحة الاعتكاف
فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر اعم من ان يكون حقيقة او تقديرا والي هذا اشار بقوله
والتماثل حاصل علي التقدير وان اعتمد الخصم في الايراد علي التلازم فنحن نسلم انه خارج عن حد القياس

لكن لا يضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لان اصول الفقه انما يتكلم فيها على القياس المستعمل في الفقه
والفقها انما يستعملون قياس العله واما ما عداه كالتلازم والاقتران فان الذي يسميهما قياسا انما هم
المنطقيون اذ القياس عندهم قول مولف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي تسميه الاصو
ليون قياسا تسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ويعبر عنه بالاستثنائي سوا كان بان او
لو واما الاقتراني فكقولهم كل وضو عباده وكل عباده لا بد فيها من النيه ينتج ان كل وضو لا بد فيه من النيه
والى هذا اشار بقوله والتلازم والاقتراني لا نسميهما قياسا والتقرير المذكور في السوال والجواب
اعتمده واجتنب غيره **قال** الاولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعا وقال القفال والبصري
عقلا والقاساني والنهرواني حيث العله منصوصه او الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم
التافيف وداود وانكر التعبد به واحاله الشيعه والنظام استدل اصحابنا بوجوه الاول انه مجاوزه
من الاصل الى الفرع والمجاوزه اعتبار وهو مامور به في قوله تعالى فاعتبروا قيل المراد الاتعاظ فان
القياس الشرعي لا يناسب صدر الايه قلنا المراد القدر المشترك قيل الدال على الكلي لا يدل على
الجزوي قلنا بلى ولكن ها هنا جواز الاستثنا دليل العموم قيل الدلاله ظنيه قلنا المقصود العمل فيكفي
الظن **اقول** اتفق العلما كما قاله في المحصول قبل هذه المسله على ان القياس حجه في الامور
الدنيويه واختلفوا في الشرعيه فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا وذهب
القفال الشاشي من الشافعيه وابو الحسين البصري من المعتزله الى ان العقل قد دل على ذلك
يعني مع السمع ايضا كما صرح به في المحصول وقال القاساني والنهرواني تجب العمل به في صورتين
احداهما ان تكون علة الاصل منصوصه اما بصريح اللفظ او بايمايه والثانيه ان تكون الفرع بالحكم اولى
من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واعترفا بانه ليس للعقل هنا مدخل لا في الوجوب
ولا في عدمه كما قاله في المحصول ايضا وهذه الثانيه ابدلها في المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجم
ماعز وابدلها في البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه كقياس صب البول في الما على البول فيه
فلنجعل الثانيه من كلام المصنف داخلا في القسم الاول وانكر داود الظاهري واتباعه التعبد به
شرعا اي قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس وان كان جايزا عقلا وهذا الذي ذكره المصنف
مخالف لما في المحصول والحاصل فان المذكور فيهما ان داود واصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد

بالقياس

بالقياس كالمذهب الذي ذكره المصنف بعد هذا وهذا موافق لما نقل عنه الغزالي وامام الحرمين وهو مقتضى
كلام الامدي وابن الحاجب ايضا وذهب جماعه الى انه يستحيل عقلا التعبد بالقياس ونقله المصنف
عن النظام والشيعه والخوارج وفيه نظر من وجوه منها ان صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا
عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصه قال لان مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق
بين المتماثلات كما سياتي ومنها ان المصنف قد ذكر بعد هذا ان القياس الجلي لم ينكره احد وان النظام
يقول ان التنصيص على العله امر بالقياس فلزم من ذلك ان يكون مذهب النظام كمذهب القاساني
والنهرواني من غير فرق وهو قد غاير بينهما وان يكون مذهب داود والشيعه مخصوصا ايضا
ومنها ان الشيعه منقسمه الى اماميه وزيديه والزيديه قايلون بانه حجه كما سياتي في كلامه **قوله**
استدل اي اصحابنا على كونه حجه بالكتاب والسنه والاجماع والدليل العقلي الاول الكتاب وهو قوله
تعالى فاعتبروا ووجه الدلاله ان القياس مجاوزه بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزه اعتبار لان
الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزه تقول جزت على فلان اي عبرت عليه والاعتبار مامور به
لقوله تعالى فاعتبروا والى الاعتبار اشار المصنف بقوله وهو فينتج ان القياس مامور به **قوله**
قيل المراد اي اعترض الخصم بثلاثة اوجه احدها لا نسلم ان المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل
الاتعاظ فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الايه لانه حينيذ يكون معنى الايه يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذره على البر وهو في غايه الركه فيصان كلام الباري تعالى عنه
واجاب المصنف بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ والمشترك بينهما
هو المجاوزه فان القياس مجاوزه عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ مجاوزه من حال الغير الى حال
نفسه وكون صدر الايه غير مناسب للقياس بخصوصه لا يلزم عدم مناسبته للقدر المشترك
بينه وبين الاتعاظ فان من سيل عن مسله فاجاب بما لا يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون ركيكا
ولو اجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا الاعتراض الثاني انه لا يلزم من الامر بالاعتبار
الذي هو القدر المشترك الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلي والقياس جزوي من
جزوياته والدال على الكلي لا يدل على الجزوي واجاب في المحصول بوجهين احدهما وعليه اقتصر المصنف
انما قاله الخصم من كون الامر بالماهيه الكليه لا يكون امرا بشي من جزوياتها على التعيين مسلم لكن ها هنا

قرينه داله على العموم وهي جواز الاستثنا فانه يصح ان يقال اعتبروا الا في الشي الفلاني وقد تقدم
غير مره ان الاستثنا معيار للعموم وهذا الجواب ضعيف لان الاستثنا انما يكون معيارا
للعموم اذا كان عباره عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله اما قطعا او ظنا ونحن لا نسلم ان
الاستثنا بهذا التفسير يصح هنا فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وايضا فان هذا
الجواب لو صح لامكن اطراده في ساير الكليات فلا يوجد كلي الا وهو يدل على ساير الجزويات
وهو باطل والجواب الثاني ان ترتيب الحكم على الشي يقتضي العليه وذلك يقتضي ان علة الامر
بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به وهو ايضا ضعيف لما قاله صاحب
التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب اخر وهو ان الامر بالماهيه المطلقه
وان لم يدل على وجوب الجزويات لكنه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينه والتخيير يقتضي جواز
العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال
بالجواز قال بالوجوب الاعتراض الثالث سلمنا ان الايه تدل على الامر بالقياس لكن لا يجوز
التمسك بها لان التمسك بالعموم واشتقاق العله كما تقدم انما يفيد الظن والشارع انما اجاز
الظن في المسايل العمليه وهي الفروع بخلاف الاصول لفرط الاهتمام بها واجاب المصنف بانا لا نسلم
انها علميه لان المقصود من كون القياس حجه انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات
يكتفى فيها بالظن فلذلك ما كان وسيله اليها هذا هو الصواب في تقريره وقد صرح به في الحاصل
وهو راي ابي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والامدي قالوا انه قطعي واما قول بعض
الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها عليه لكونها وسيله فباطل قطعا لان المعلوم يستحيل اثباته
بطريق مظنونه وقد التزم في المحصول هذا السوال ولم يجب عنه **قال** الثاني قصه
معاذ وابي موسى قيل كان ذلك قبل نزول اكملت لكم دينكم قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع
الفروع الثالث ان ابا بكر رضي الله عنه قال في الكلاله اقول برايي الكلاله ما عدا الوالد والولد والراي
هو القياس اجماعا وعمر امر ابا موسى في عهده بالقياس وقال في الجد اقضي برايي وقال عثمان
ان اتبعت رايك فسديد وقال علي اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد وقاس ابن عباس الجد
على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والا لاشتهر قيل ذموه ايضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا

الرابع

الرابع ان ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والنقيضان لا يمكن
العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الراجح **اقول** الدليل الثاني على حجية
القياس السنه فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وابا موسى الى اليمن قاضيين
كل واحد منهما في ناحيه فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنه نقيس الامر بالامر فما كان
اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه الصلاه والسلام اصبتما واعترض الخصم بان تصويب النبي صلى الله
عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فيكون القياس حجه في ذلك الزمان لكون
النصوص غير وافيه بجميع الاحكام واما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجه
لان شرط القياس فقدان النص والجواب ان التصويب دال على كونه حجه مطلقا والاصل
عدم التخصيص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال المذكور في الايه انما هو اكمال الاصول لانا نعلم
ان النصوص لم تشتمل على احكام الفروع كلها مفصله فيكون القياس حجه في زماننا لاثبات تلك
الفروع **قوله** الثالث اي الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع فان الصحابه قد تكرر
منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا بيانه ان ابا بكر رضي الله عنه سيل عن الكلاله فقال اقول
فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان الكلاله ما عدا الوالد والولد
والراي هو القياس اجماعا كما قاله المصنف وايضا فان عمر رضي الله عنه لما ولى ابا موسى الاشعري
البصره وكتب له العهد امره فيه بالقياس فقال اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك
وقال عمر ايضا في الجد اقضي فيه برايي وقال عثمان لعمر رضي الله عنه ان اتبعت رايك فسديد
وان تتبع راي من قبلك فنعم الراي وقال علي رضي الله عنه اجتمع رايي وراي عمر في امهات الاولاد
ان لا يبعن وقد رايت الان بيعهن وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب الاخوه
وقال الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا فثبت صدور القياس
بما قلناه وبغيره من الوقايع الكثيره المشهوره الصادره من اكابر الصحابه التي لا ينكرها الا معاند ولم
ينكر ذلك احد عليهم والا لاشتهر انكاره ايضا وكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجه
قلنا قد تقدم ان محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه وهذا هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى
ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه **قوله** قيل ذموه اي لا نسلم ان الباقين لم ينكروا فقد

روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اي سما تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي ونقل
عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وعنه ايضا اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال علي كرم الله
وجهه لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولي بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس رضي
الله عنه انه قال يذهب قراوكم وصلحاوكم وتتخذ الناس روسا جهالا يقيسون الامور برايهم
واجاب المصنف بان الذين نقل عنهم انكاره هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين النقلين
فيحمل الاول على القياس الصحيح والثاني على الفاسد توفيقا بين النقلين وجمعا بين الروايتين
قوله الرابع اي الدليل الرابع وهو الدليل العقلي ان المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم
في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له القصور وظن ثبوت
ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشي مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينيذ فلا يمكنه
ان يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا ان يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع
النقيضين ولا ان يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا
فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه في تعريف
الفقه قال احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى لا تقدموا وان تقولوا ولا تقف ولا رطب
وان الظن قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه الثاني قوله عليه الصلاه والسلام تعمل هذه الامه برهه
بالكتاب وبرهه بالسنه وبرهه بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث ذم بعض الصحابة له من
غير نكير قلنا معارضان بمثلهما فيجب التوفيق الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة قلنا معارض بنقل
الزيدية الخامس انه يؤدي الي الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى ولا تنازعوا قلنا الاية في
الاراء والحروب لقوله عليه الصلاه والسلام اختلاف امتي رحمة السادس ان الشارع فضل بين الازمنة
والامكنة في الشرف والصلاه في القصر وجمع بين الما والتراب في التطهير واوجب التعفف على
الحرة الشوها دون الامة الحسنا وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا
وشرط فيه اربعة شهادة اربعة دون الكفر وذلك ينافي القياس قلنا القياس حيث عرف
المعني اقول احتج المنكرون للقياس بستة اوجه من الكتاب والسنه والاجماع والدليل

العقلي

العقلي الاول الكتاب وهو ايات منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول
بمقتضى القياس تقدم بين يدي الله ورسوله لكونه قولا بغير الكتاب والسنه ومنها قوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ووجه الدلالة ان الحكم الثابت بالقياس
غير معلوم لكونه متوقفا على امور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به للاية ومنها قوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينيذ فلا يجوز العمل بالقياس
لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا والقياس ظني فلا يغني
شيا واجاب المصنف بان الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع في الطريق الموصل اليه كما تقدم
تقريره في حد الفقه وهذا الجواب ليس شاملا للاية الاولى ولا للاية الرابعة بل الجواب عن الاولى
انه لما امر الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقدما بين يدي الله ورسوله والجواب
عن الرابعة انه يستحيل ان يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة
فانه خلاف الواقع بل المراد دلالته عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط او بغير وسط وحينيذ
فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج الي القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بوساطة
القياس فيكون القياس محتاجا اليه قوله الثاني اي الدليل الثاني على ابطال القياس السنه
وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته ظاهرة قوله الثالث اي الدليل الثالث الاجماع
فان بعض الصحابه قد ذمه كما تقدم ايضاحه في ادلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان اجماعا واجاب
المصنف عن السنه والاجماع بانهما معارضان بمثلهما مما سبق ايضا فيجب التوفيق بينهما بحمل الجمع
على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد قوله الرابع اي الدليل الرابع ان الامامية من الشيعة
قد نقلوا عن العترة يعني اهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه ان نقل الامامية
معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة ايضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على انه قد تقدم
ان اجماعهم ليس بحجة قوله الخامس اي الدليل الخامس المعقول وهو ان القياس يودي الي
الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقرا ولانه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينيذ
فيكون ممنوعا لقوله تعالى ولا تنازعوا واجاب في المحصول بان هذا الدليل بعينه قايم في الدلالة
العقلية فلذلك جوابا لنا واجاب المصنف بان الاية انما وردت في الاراء والحروب لقوله

...

قوله تعالى فتفشلوا وتذهب ريحكم واما التنازع في الاحكام فجايز لقوله تعالى عليه الصلاه والسلام اختلاف
امتي رحمه وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل قوله السادس اي الدليل السادس
وهو من المعقول ايضا وعليه اعتمد النظام ان الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات واثبت
احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافي القياس لان مدار القياس على ابدا المعني وعلى الحاق صوره
بصوره اخري تماثلها في ذلك المعني وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق بعد ابدا
الجامع اما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الازمنة في الشرف ففضل ليلة
القدر والاشهر الحرم على غيرها وكذلك الامكنة كتفضيل مكه والمدينه مع استوا المكان والزمان
في الحقيقه وفرق ايضا بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعيه دون غيرها واما بيان الجمع
بين المختلفات فلانه جمع بين الما والتراب في جواز الطهارة بهما مع ان الما ينظف والتراب يشوه واما
بيان الاحكام التي لا مجال للعقل فيها فلانه تعالى اوجب التعفف اي غض البصر بالنسبه الي الحرة
الشوها شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسنا التي يميل اليها الطبع ويحتمل
ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر او يريد به كون الواطي للحرة يصير محصنا دون واطي
الامة وايضا فلانه تعالى اوجب القطع في سرقة القليل دون غصب الكثير واوجب الجلد على القاذف
بالزنا دون الكفر اي بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط في شهادة الزنا اربعة رجال واكتفى
في الشهادة على القتل باثنين مع كونه اغلظ من الزنا واجاب المصنف بانا انما ندعي وجوب العمل بالقياس
حيث عرف المعني اي العلة الجامعة مع انتفا المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم
من الصور فانها نادرة لا تقدح في حصول الظن الغالب لا سيما والفرق بين المتماثلات يجوز ان يكون
لانتفا صلاحية ما يوهم انه جامع او لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع
وقد ذكر الفقها معاني هذه الاشيا قال الثانية قال النظام والبصري وبعض الفقها
ان التنصيص على العلة امر بالقياس وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك لنا اذا قال حرمت الخمر
لكونها مسكرة يحتمل علية الاسكار مطلقا وعلية اسكارها قيل الاغلب عدم التقييد قلنا فالتنصيص
وحده لا يفيد قيل لو قال علة الحرمة الاسكار لاندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص
اقول ذهب النظام وابو الحسين البصري وجماعه من الفقها ولذا الامام احمد كما نقله ابن

الحاجب

الحاجب الي ان التنصيص على علة الحكم امر بالقياس مطلقا سوا كان في طرف الفعل كقوله تصدق قوا على هذا
لفقره او الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها وقال ابو عبد الله البصري التنصيص على علة الفعل
لا يكون امرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام والامدي واتباعهما انه لا يكون امرا به
مطلقا بل لا بد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الامدي عن اكثر الشافعيه ولم يصرح المصنف
بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل
المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما محله عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنه الغزالي في
المستصفى ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس
قوله لنا اي الدليل على ما قلناه ان الشارع اذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل
ان يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل ان يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة
الي الخمر معتبرا في العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ واذا
احتمل الامران فلا يتعدي التحريم الي غيرها الا عند ورود الامر بالقياس واذا ثبت ذلك في جانب
الترك ثبت في الفعل بطريق الاولي لما تقدم وللقايل ان يقول هذا الدليل بعينه يقتضي امتناع
القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به ايضا قوله قيل الاغلب اي اعترض الخصم
من وجهين احدهما ان الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لانه وصف
مناسب للحكم واما كونه من خمر او غيره فلا اثر له وحينيذ فيجب ترتيب الحكم عليه وحده ويحتمل ان يريد
ان الاغلب في العلل تعريتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقرا واجاب المصنف بان النزاع انما هو
في ان التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس ام لا وما ذكرتم يقتضي انه لا بد ان يضم اليه
كون العلة مناسبة او ان الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل ان يريد ما ذكره في المحصول وهو ان مجرد
التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك
في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس الاعتراض الثاني ان الاحتمال الذي ذكرتموه وهو
كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم في غيره كما اذا قال الشارع علة حرمة الخمر
هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع هاهنا وتثبت الحرمة في كل الصور واجاب المصنف بانا
نسلم ثبوت الحكم هاهنا في كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس قال في المحصول لان الحكم بان الاسكار

من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير ان يكون العلم ببعض الافراد متاخرا عن العلم بالبعض الاخر وحينيذ فلا يكون هذا قياسا لانه ليس جعل البعض اصلا والاخر فرعا اولي من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا واعلم ان الذهاب الي ان الشارع اذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار ان الحكم يكون ثابتا في النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله ولعل هذا هو المقتضي لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه اخر وهو ان السايل لم يورد السوال هكذا فتعبيره بهذا يجري على السايل وايضا فلانه يقتضي حصر التحريم في الاسكار وهو باطل قطعا واستدل ابو عبد الله البصري على مذهبه بان من ترك اكل شي لكونه موذيا فانه يدل على تركه لكل موذٍ بخلاف من ارتكب امر المعلمة كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير والجواب انا لا نسلم انه يدل على تركه لكل موذ سلمناه لكنه لقرينة التاذي لا لمجرد التنصيص على العلة **قال** الثالثة القياس اما قطعي او ظني فيكون الفرع بالحكم اولي كتحريم الضرب على تحريم التافيف او مساويا كقياس الامة على العبد في السراية او ادون كقياس البطيخ على البر في الربا قيل تحريم التافيف يدل على تحريم انواع الاذي عرفا ويكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به قيل لو ثبت قياسا لما قال به منكره قلنا الجلي لم ينكره قيل نفي الادنى يدل على نفي الاعلي كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير قلنا اما الاول فلان نفي الجزء يستلزم نفي الكل واما الثاني فلان كثرة النقل فيه صيره ولا ضرورة هنا **اقول** هذه المسلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا في امرين احدهما القياس والثاني الحكم الذي في الاصل فاما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعي كما قاله الامام في المحصول يتوقف على مقدمتين فقط احدهما العلم بعلة الحكم والثاني العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع سوا كان ذلك الحكم مقطوعا به او مظنونا ثم مثل له اعني الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فانه قياس قطعي لانا نعلم ان العلة هي الاذي ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم هاهنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص ان القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني وحاصله انا قطعنا بالحاق هذا

الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون واما القياس الظني فهو ان يكون احدي المقدمتين او كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل على البر في الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز ان يكون هي الكيل او القوت كما قاله الخصم والي هذا كله اشار المصنف بقوله القياس اما قطعي او ظني الامر الثاني الحكم الذي في الاصل قال في المحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل ان يكون الحكم في الفرع اولي منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذي قاله مبني على ان العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا اي سوا كان القياس قطعيا ام لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اولي من ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه فالاولي كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان الاذي فيه اكثر واما المساوي فكقياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض الي الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاه والسلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته وهو تشوف الشارع الي العتق ويسمى هذان القسمان بالقياس في معني الاصل ويسميان ايضا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع فانا نقطع بان الفارق بين العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تاثير لهما في احكام العتق واما الادون فهي الاقيسة التي تستعملها الفقها في مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل ان تكون العلة انما هو القوت او الكيل هكذا علله بعض الشارحين وعلله بعضهم بان الطعم في المقتات اكثر مما هو في البطيخ والي هذا كله اشار المصنف بقوله فيكون الفرع الي اخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس متفرعا على القياس الظني وان اوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون ايضا ولهذا ان الامام جعلهما مسلتين مستقلتين وقررها بمعنى الذي قررته من اوله الي اخره والذي ذكره الشارحون هنا سببه دخولهم من تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم ان يكون المنهاج مخالفا لاصليه الحاصل والمحصول من وجوه وان يكونا قد ناقضا كلاميهما لاحد اسطر قلايل مناقضة قطعية حتي صرح بعضهم بها بنا على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول ومنشا الغلط توهمهم ان القياس انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمحصول واضح البطلان لان القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشي بالشي في حكمه المظنون كما تقدم ايضاحه ومثال ذلك من خارج ان الاجماع منعقد

على تسوية الخالة بالخال في الارث اي يورثها ايضا كما ورثناه بمقتضي قوله صلي الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث له على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها فالحكم الثابت بالقياس المظنون لا يكون الا مظنونا واعلم ان في كلام المصنف نظرا من وجهين احدهما ان تقسيم القياس الي ادون ان اراد به صحة العلة بحيث انها فيها من المصلحة او المفسدة دون ما في الاصل فهذا يقتضي ان لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها في الفرع كما سياتي وان اراد به شيا اخر فلا بد من بيانه الثاني ان الحكم على تحريم الضرب وغيره من امثلة فحوى الخطاب بانه من باب القياس يقتضي ان اللفظ لم يدل عليه لان القياس الحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر في قبيل الاوامر والنواهي ان اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة وهذا وارد ايضا على كلام الامام واتباعه وتقدم التنبيه عليه واتضاح ومنهم من قال المنع من التافيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي وهو التلفظ باف الي المنع من انواع الاذي كما سياتي ذكره والاستدلال عليه فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمنطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على المحصول والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الاصوليين ونص عليه الشافعي في الرساله في اخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمنع بعض اهل العلم ان يسمى هذا قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع الاعلي الوهم السابق فاعلمه **قوله** قيل تحريم اي استدل القايل بان التافيف يدل على تحريم انواع الاذي بثلاثة اوجه احدها فهم اهل العرف له وجوابه انه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا استولي على عدوه ان يامر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصح هكذا اجاب به الامام فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجهين احدهما انه لا يطابق للمدعي اصلا لان الكلام في نقل التافيف لا في نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظة عدم النقل في اخري فلو قال ولا تقل له اف لاستقام الثاني ان النهي عن الاستخفاف او التافيف لا يدل على تحريم القتل نصا بل ظاهرا فغاية ذلك انه صرح بمخالفته للظاهر وامر ببعض انواع الاستخفاف ونهي عن الباقي لغرض فالاولي في الجواب منع النقل وقد اجاب به الامام ايضا الدليل الثاني ان تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من خالف في القياس واجيب بان هذا هو القياس الجلي كما تقدم والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما انكروا القياس الخفي فقط الثالث

ان نفي الادني يدل على نفي الاعلي كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير فانه يدل على انه لا يملك شيا البتة من غير نظر الي القياس فلذلك نفي التافيف مع الضرب والنقير هو النقرة التي على ظهر النواة والقطمير هو ما في شقها هكذا قال في المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح ان الذي في شقها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة الرقيقة اي الثوب واجاب المصنف بان المثال الاول انما دل فيه نفي الادني على نفي الاعلي لكون الادني وهي الحبة جزءا للاعلي ونفي الجزء مستلزم لنفي الكل واما الثاني وهو النقير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال انه ليس المراد نفيهما بل نفي ما يساوي شيا فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لا ضرورة فيها الي دعوي النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولك ان تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من نفيها نفي غيرها فان ادعي المجيب ان التقدير ليس عنده حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره في العرف فيلزم ان يكون اللفظ منقولا ايضا وتستوي الامثلة **قال** الرابعة القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لعموم الدلايل وفي العقليات عند اكثر المتكلمين وفي اللغات عند اكثر الادبا والاسباب والعادات كاقل الحيض واكثره **اقول** الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الامام ان القياس يجري في الشرعيات كلها اي يجوز التمسك به في اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت شرايط القياس فيها وقالت الحنفية لا يجوز القياس في هذه الاربعة ورايت في باب الرسالة من كتاب البويطي الجزم به في الرخص ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعي رضي الله عنه في جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياسا وذهب الجبايي والكرخي الي ان القياس لا يجري في اصول العبادات كايجاب الصلاه بالايما في حق العاجز عن الاتيان بها بالقياس على ايجاب الصلاه قاعدا في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان بها على الوجه الاكمل وصحح الامدي وابن الحاجب انه لا يجري في جميع الاحكام لانه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع فمثال الحدود ايجاب قطع النباش قياسا على السارق والجامع اخذ مال الغير خفية قال الشافعي وقد كثرت اقيستهم فيها حتى عدوها الي الاستحسان فانهم زعموا فيما اذا شهد اربعة على شخص انه زنا بامراة وعين كل شاهد منهم زاوية من

بعدا استحسانا مع انه علي خلاف العقل فلان يعمل به فيما وافق العقل اولي ومثال الكفارات ايجابها علي
قاتل النفس عمدا بالقياس علي المخطي قال الشافعي رضي الله عنه ولانهم اوجبوا الكفاره في الافطار بالاكل
قياسا علي الافطار بالجماع وفي قتل الصيد خطا قياسا علي قتله عمدا والحنفيه حاولوا الاعتذار عما وقعوا
فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال علي موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاه وهذا
لاينفعهم فانه قياس من حيث المعني لوجود شرايط القياس فيه ولاعبره بالتسميه واما الرخص
فقد قاسوا فيها والعوا كما قال الشافعي فان الاقتصار علي الاحجار في الاستنجا من اظهر الرخص وهم
قد عدوه الي جميع النجاسات قال واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتي ذهبوا الي تقديرا انهم في الدلو والبير
يعني انهم فرقوا في سقوط الدواب اذا ماتت في الابار فقالوا في الدجاجه ينزح كذا وكذا وفي الفاره اقل
من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا واحتجت الحنفيه علي الحدود بقوله
عليه الصلاه والسلام ادروا الحدود بالشبهات والقياس شبهه لا دليل قاطع وعلي المقدرات
بان العقول لا تهتدي اليها وعلي الرخص بانها منح من الله تعالي فلا يتعدي بها مواردها وعلي الكفارات
بانها علي خلاف الاصل لانها ضرر والدليل ينفي الضرر والجواب انه منقوض بما قلناه **قوله** وفي
العقليات اي ذهب اكثر المتكلمين الي جواز القياس في العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلي اما بالعله
او الحد او الشرط او الدليل قال في المحصول ومنه نوع يسمي الحاق الشاهد بالغايب بجامع من
الاربعه فالجمع بالعله وهو اقوي الوجوه كقول اصحابنا العالميه في الشاهد يعني المخلوقات معلله
بالعلم فكذلك في الغايب سبحانه وتعالي واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم فكذلك
في الغايب واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان علي الاراده والعلم شاهدا
فكذلك في الغايب واما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والاراده في الشاهد وجود الحياه
فكذلك في الغايب **قوله** وفي اللغات اي ذهب اكثر اهل الادب الي جواز القياس في اللغات
كما نقله عنهم ابن جني في الخصايص وقال الامام هنا انه الحق قال وذهب اكثر اصحابنا واكثر الحنفيه به ح
الي المنع واختاره الامدي وابن الحاجب وجزم الامام في المحصول في باب الاوامر والنواهي في اخر
المسله الثانيه وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف لا ياتي في الحكم الذي ثبت بالنقل
تعميمه لجميع افراده بالاستقرا كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا في الاسم الذي ثبت تعميمه

لافراد

لافراد نوع سوا كان جامدا كرجل واسد او مشتقا كضارب ومضروب ولا في اعلام الاشخاص كزيد
178 وعمرو فانها لم توضع لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف في الاسما التي وضعت علي الذوات
لاجل اشتمالها علي معاني مناسبه للتسميه يدور معها الاطلاق وجودا وعدما وتلك المعاني
مشتركه بين تلك الذوات وبين غيرها فحينيذ يجوز علي راي اطلاق تلك الاسما علي غير مسمياتها
لاشتراكها معها في تلك المعاني وذلك كتسميه النبيذ خمرا لاشتراكه مع عصير العنب في الاسكار
وكذلك تسميه اللايط زانيا والنباش سارقا وفايده الخلاف في هذه المسله ما ذكره في المحصول
وهو صحه الاستدلال بالنصوص الوارده في الخمر والسرقه والزنا علي شارب النبيذ واللايط
والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالي فاعتبروا وبان اسم الخمر مثلا داير مع صفه الاسكار في
المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما فدل علي ان الاسكار هو العله في اطلاق الاسم فحيث وجد
الاسكار جاز الاطلاق والا لتخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود عله التسميه
وجود الاسم اذا كان تعليل التسميه من الشارع لان صدور التعليل من احاد الناس لا اعتبار به ولهذا
لو قال اعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينيذ فيتوقف المدعي علي ان الواضع هو الله
تعالي واجاب في المحصول بانا بينا ان اللغات توقيفيه هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في
اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف واحتج المانعون بالنقض بالقاروره وشبهها فان القاروره
مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل استقرار الما فيها ثم ان ذلك المعني حاصل في الحياض والانهار
مع انها لا تسمي بذلك واجاب الامام بان اقصي ما في الباب انهم ذكروا صورا لا يجري فيها القياس
وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي وهذا الذي ذكره في القاروره من كونهم لم
يستعملوا فيها القياس اللغوي صريح في انها للزجاجه فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقه العرفيه
فانه قال في المحصول هناك في الكلام علي ما وضع عاما ثم تخصص العرف ما نصه والخابيه والقاروره
موضوعان لما يستقر فيه الشي وتخبا فيه ثم تخصصا بشي معين قوله دون الاسباب يعني
ان القياس لا يجري في اسباب الاحكام علي المشهور كما قاله في المحصول وصححه الامدي وابن الحاجب
الى ح ذهب اكثر الشافعيه كما قاله الامدي الجواز وقال ان هذا الخلاف يجري في الشروط وقال ابن برهان
في الاوسط انه يجري فيها وفي المحال ايضا فقال يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عندنا

خلافا لابي حنيفه رحمه الله مثاله ان يقال الزنا سبب لايجاب الحد لعله كذا فكذلك اللواط بالقياس
عليه واستدل المانعون ان قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا للحد ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما
فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواط
عن كونه موجبا لان الحكم لما اسند الى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل
واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لان من شرطه ثبوت حكم الاصل وهو غير باق هنا وفي هذا الدليل
بحث يطول ذكره وقوله والعادات اي لا يجري القياس ايضا في الامور العادية كاقل الحيض و[illegible] واقل
الحمل والسن لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامزجة ولا تعرف اسبابها وهذا الحكم
منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي فقط ولم يذكره الامدي ولا ابن الحاجب
قال **الباب الثاني في اركانه** اذا اثبت الحكم في صورة لمشترك
بينها وبين غيرها يسمى الاولى اصلا والثانية فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل
الحكم في الاصل اصلا والامام الحكم في الاولى اصلا والعلة فرعا وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك في
فصلين الفصل الاول في العلة وهي المعرف للحكم قيل المستنبطة عرفت به فيدور قلنا تعريفها في
الاصل وتعريفه في الفرع فلا دور **اقول** شرع المصنف في بيان اركان القياس وهي اربعة
الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الاصل فان قيل اهملتم خامسا وهو حكم الفرع قلنا
اجاب الامدي بان حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من ادلته لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه
نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى ان يجاب بان حكم الفرع في الحقيقة هو
حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل كما تقدم في تعريف القياس ثم ان المصنف لما بين الحكم في اول الكتاب
لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلاثة فقال انه اذا اثبت الحكم في صورة لامر مشترك
بينها وبين صورة اخرى كثبوت الحرمة في الخمر للاسكار المشترك بينها وبين النبيذ فان الصورة الاولى
وهي الخمر تسمى اصلا والصورة الثانية وهي النبيذ تسمى فرعا والمشترك وهو الاسكار يسمى علة وجامعا
وهذا هو راي الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الامدي انه الاشبه لافتقار النص والحكم
الى المحل ضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم في الذي سميناه اصلا كالدليل الدال
على تحريم الخمر في مثالنا وقياسه ان يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به تحريم الخمر وفي بعض

الشروح

الشروح ان فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ قال وهو صحيح ايضا لان فرع الفرع فرع
فعلى هذا يتفق الاصطلاحات ولعل المصنف انما اهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق ممنوع لان
179 الفرع في الاول هو المحل المشبه لا حكمه وقال الامام القياس يشتمل على اصلين وفرعين فالحكم الذي في الصورة
الاولى كتحريم الخمر اصل للعلة التي فيها والعلة فرع عنه واما في الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر
بالعكس ان تكون العلة التي فيه اصلا للحكم والحكم فرع عنها وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا
الاصل ما يبنى عليه غيره فاما رجوع الاولين اليه فظاهر واما الثالث فلان اثبات علة الحكم في
الخمر متوقف على الحكم لانا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته بخلاف النبيذ فان اثبات الحكم فيه
متوقف على العلة لكن هذا انما يظهر في العلة المستنبطة خاصة وسائر ذلك المسالك لما بين الاركان
الثلاثة تبيينا اجماليا شرع في تبيينها مفصلا فعقد لذلك فصلين الاول في تعريف العلة وبيان
انقسامها واحكامها والثاني في شرائط الاصل والفرع وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم
وقد اختلفوا في تفسيرها فقال الغزالي العلة هي الوصف المؤثر في الاحكام بجعل الشارع لا لذاته
وقد تقدم ابطاله في تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبني على التحسين والتقبيح وقد
تقدم ابطاله ايضا وقال الامدي وابن الحاجب هي الباعث على الحكم اي المشتمل على حكمة صالحة لان تكون مقصود
الشارع من شرع الاحكام وقال الامام انها المعرفة للحكم واختاره المصنف فان قيل العلة المستنبطة
انما عرفت بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان
العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور واحترزنا في السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها
غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص واجاب المصنف بان تعريف الحكم للعلة انما هو بالنسبة
الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة
قيد في التعريف فيقال ان العلة هي المعرف لحكم الفرع اي الذي من شانه انه اذا وجد فيه كان
معرفا لحكمه وقد اورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة ايرادات ضعيفة فلنحذرها **قال**
والنظر في اطراف الاول في الطرق الدالة على العلية الاول النص القاطع كقوله تعالى كي لا يكون دولة
وقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل
الدافة والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي قوله تعالى ولقد

درا لجهنم وقول الشاعر لدو للموت وابنوا للخراب للعاقبة مجازا وان مثل ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين عليكم والطوافات والبا مثل فبما رحمة من الله لنت لهم **اقول** النظر المتعلق بالعلة منحصر في ثلاثة اطراف لان الكلام اما في الطرق الدالة على العلية او في الطرق الدالة على ابطال العلية او في اقسام العلة فاما الطرق الدالة على العلية فهي تسعة الاول النص قال الامدي وهو ما يدل بالوضع من الكتاب او السنة على علية وصف لحكم وقسمه المصنف تبعا للامام والامدي الى قاطع وهو الذي لا يحتمل غير العلية وظاهر وهو الذي يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا وفي التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة وايضا فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ ان الظاهر قسيم النص لا قسم منه ثم ان القاطع له الفاظ منها كي كقوله تعالى في الفيء كي لا يكون دولة اي انما وجب تخميسه كي لا يتداوله الاغنيا بينهم فلا يحصل للفقرا منه شي ومنها لاجل كذا او من اجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستيذان لاجل البصر وكقوله عليه الصلاة والسلام انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي لاجل الدافة التوسعة على الطايفة التي قدمت المدينة في ايام التشريق والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دف علينا من بني فلان دافة قاله الجوهري ومنها ما ذكره في المحصول وهو قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر او لموجب واهمله المصنف لانه في معنى لاجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب واما الظاهر فثلاثة الفاظ احدها اللام كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان اهل اللغة قد نصوا على انه للتعليل وهو اهم في الالفاظ حجة وانما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغيره ذلك من المعاني المذكورة في علم النحو فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم تستعمل فيما لا يصح فيه التعليل لقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق ولقول الشاعر له ملك ينادي كل يوم لدو للموت وابنو للخراب فان الموت ليس علة للولادة وكذا الخراب ليس علة للبنا بل اللام هنا للعاقبة يعني ان عاقبة البنا الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم واجاب المصنف بانه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه هاهنا كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة ان عاقبة الشي مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها وقوله والظاهر معطوف على القاطع وقوله اللام اما بدل منه واما مبتدا وخبره محذوف تقديره

فيه اللام وان والبا وقوله ايضا اي واللام في قوله تعالى وفي قول الشاعر للعاقبة مجازا الثاني من اقسام الظاهر ان كقوله عليه الصلاة والسلام في حق المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا فان قيل هذا الكلام مخالف لما سياتي في النوع الاول من انواع الايما فانه قد مثل له هو والامام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرره هنا فالجواب ان المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل الصريح وهي ان وجهة تدل عليه بالايما وهو الفا فانه قد مثل به وهي ترتب الحكم على الوصف بالفا فصح التمثيل به للنص بان وللايما اخرى قال التبريزي في التنقيح والحق ان ان لتاكيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتدا من غير سبق حكم الثالث البا لقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم اي بسبب الرحمة لنت لهم قال في المحصول واصلها الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازا وهذا الكلام صريح في انها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل وحينيذ فلا تكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كذا ولذلك ترتب الحكم على الوصف **قال** الثاني الايما وهو خمسة انواع الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفا ويكون في الوصف او الحكم وفي لفظ الشارع او الراوي مثاله السارق والسارقة لا تقربوه طيبا زنا ماعز فرجم فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضي العلية وقيل اذا كان مناسبا لنا انه لو قيل اكرم الجاهل اهن العالم قبح وليس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل قبل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته في الكل قلنا يجب دفعا للاشتراك **اقول** الايما قال ابن الحاجب هو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا وقال غيره هو ما يدل على عليه وصف بحكم بواسطة قرينة من القراين ويسمى بالتنبيه ايضا وهو على خمسة انواع الاول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفا وهو ان يذكر حكم ووصف وتدخل الفا على الثاني منهما سوا كان هو الوصف او الحكم وسوا كان من كلام الشارع او الراوي فتحصل منه اربعة اقسام الاول ان تدخل الفا على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا الثاني ان تدخل عليه في كلام الراوي ولم يظفروا له بمثال الثالث ان يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الرابع ان يدخل عليه في كلام الراوي لقول الراوي زنا ماعز فرجم ولا فرق في الراوي بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب قال الامام ولا شك ان الوارد في كلام الشارع اقوى في العلية من الوارد في كلام الراوي قال

ويشبه ان يكون تقديم العله اقوى من عكسه ثم علله بعلله فيها نظر وهذا الذي ذكره المصنف من كون
هذه الاقسام من باب الايما نص عليه الامدي ايضا وجزم ابن الحاجب بان الجميع من باب الصريح
قوله فرع الي اخره اعلم ان هذا التفريع علي شي غير مذكور فان كلامه الان في ترتيب الحكم علي
الوصف بدون الفا هل يكون عله مطلقا ام لابد من المناسبة والكلام فيه متوقف علي ان الترتيب
المذكور يقتضي العليه ولم يتقدم له ذكر ههنا ولا في المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضي عكسه فان اشتراطه
للفا دليل علي انه بدونه لا يفيد فان قيل انما لم يذكره اولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينيذ
ان يكون الفرع اصلا لما قبله لا فرعا عليه واقرب ما في تصحيح كلامه ان يقال معناه اذا ثبت ان الترتيب
السابق يقتضي العليه فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفا مقتضيا لها ايضا ام لا واذا
قدرنا اقتضاه اياها فهل يشترط في الوصف ان يكون مناسبا ام لا والحاصل ان المختار عنده
ان الترتيب بدون الفا يقتضي العليه وان لم يكن مناسبا وقيل لابد من المناسبه واختاره الامدي
وابن الحاجب مع ترجيحهما انما عدا هذا النوع من انواع الايما وهو ترتيب الحكم علي الوصف لا يشترط
فيه المناسبه ولم يتعرض له المصنف ثم استدل المصنف علي مذهبه بانه لو قال قايل اكرم الجاهل
واهن العالم كان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الامر باكرام الجاهل واهانة العالم فان الامر باكرام
الجاهل قد يحسن لدينه او شجاعته او نسبه او سوابق نعمه وكذلك الامر باهانة العالم قد يحسن
ايضا لفسقه او بدعته او سو خلقه واذا لم يكن الامر القبح لمجرد الامر فهو لسبق التعليل اي لكونه
يسبق الي الافهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لان الاصل عدم عله اخري واذا سبق الي الافهام
التعليل مع عدم المناسبه لزم ان يكون حقيقه اعترض الخصم بان دلالة الترتيب الذي لا يناسب
علي العليه في هذه الصوره لا تستلزم دلالته عليها في جميع الصور لان المثال الجزيي لا يصحح القاعده
الكليه لجواز اختلاف الجزيات في الاحكام واجاب المصنف بان هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقي
الصور لكان مشتركا لكونه يدل علي العليه تاره وعلي عدمها اخري فان قيل لا نسلم دلالته علي عدم العليه
اذ لا يلزم من عدم الدلاله وجود الدلاله علي العدم فالجواب ان هذا الترتيب قد وضع علي مقتضي اللغه
فلا بد ان يدل علي شي فدلوله علي في غير هذه الصوره ان كان هو التعليل فلا كلام وان كان غيره فقد دل علي
عدم العليه ولقايل ان يقول الترتيب فرد من افراد المركبات والمركبات عند الامام والمصنف غير موضوعه

كما تقدم غير مره ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه قال الامدي واستنباط العله
من الحكم الملفوظ به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايما قال بخلاف العكس يعني استنباط
الحكم من الوصف كاستنباط الصحه من الحل في قوله تعالى واحل الله البيع فان الحق الذي عليه المحققون
انه من قبيل الايما وحكي ابن الحاجب في المسلتين ثلاثة مذاهب **قال** الثاني ان يحكم عقيب علمه
بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي أفطرتُ يارسولَ اللّهِ فقال أعْتِقْ رقبةً لان صلاحيه جوابه تغلب كونه
جوابا والسوال معاد فيه تقديرا فالتحق بالاول الثالث ان يذكر وصفا لو لم يوثر لم يفد كقوله انها من الطوافين
عليكم تمرة طيبة وماء طهور وقوله اينقص الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن وقوله لعمر وقد
سال عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته الرابع ان يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف
مثل القاتل لا يرث وقوله عليه الصلاه والسلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شيتم يدا بيد
الخامس النهي عن مفوت الواجب مثل وذروا البيع **اقول** النوع الثاني من انواع الايما ان
يحكم الشارع علي شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الاعرابي واقعت اهلي في نهار
رمضان يارسول الله فقال عليه الصلاه والسلام اعتق رقبه فانه يدل علي ان الجماع عله والاعتاق
لان قوله عليه الصلاه والسلام اعتق رقبه صالح لجواب السوال والكلام الصالح لان يكون جواب السوال
اذا ذكر عقيب السوال يغلب علي الظن كونه جوابا له واذا كان جوابا يكون السوال معادا فيه تقديرا
كانه قيل واقعت فاعتق وحينيذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب وتمثيل المصنف هنا بالافطار
غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما قلناه النوع الثالث من انواع الايما ان يذكر الشارع وصفا لو لم يوثر في
الحكم اي لو لم يكن عله فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف باربعه امثله اشاره الي ما قاله في المحصول
من كونه ينقسم الي اربعه اقسام الاول ان يكون ذكره دافعا لسوال او رده من توهم الاشتراك بين
صورتين كما روي انه عليه الصلاه والسلام امتنع من الدخول علي قوم عندهم كلب فقيل له انك دخلت علي
قوم عندهم هره فقال عليه الصلاه والسلام انها ليست بنجسه انها من الطوافين عليكم او الطوافات
فلو لم يكن طوافها عله لعدم النجاسه لكان ذكره هنا عبثا لا سيما وهو من الواضحات فان قيل كيف جمع
جمع الهره بالياء والنون مع انها لا تعقل قلنا المراد انها من جنس الطوافين والطوافات الثاني ان يذكر
وصفا في محل الحكم لو لم يكن عله لم يحتج الي ذكره كحديث ابن مسعود المشهور علي ضعفه انه احضر للنبي

صلي الله عليه وسلم مانهد فيه تمر اي طرح فيه تمر ضابه وقال تمر طيبه وماطهور فان وصف المحل
وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهوريته مايه دليل علي بقا طهوريته الما الثالث ان يسال الشارع عن
وصف فاذ اجاب عنه المسول اقره عليه ثم يذكر الحكم لقوله عليه الصلوه والسلام حين سيل عن جواز
جواز بيع الرطب بالتمر متساويا اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم قال فلا اذن الرابع ان يقرر الرسول
عليه الصلاه والسلام السايل علي حكم مايشبه المسول عنه مع تنبيهه علي وجه الشبه فيعلم
ان وجه الشبه هو العله كقوله عليه الصلاه والسلام لعمر وقد ساله عن افساد الصوم بالقبله
من غير انزال ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته يعني لفظته انت شاربه فنبه الرسول بهذا
علي ان حكم القبله في عدم افسادها الصوم كحكم مايشبهها وهي المضمضه ووجه الشبه ان كلا
منهما مقدمه لم يترتب عليها المقصود وهو الشرب والانزال النوع الرابع من الايما ان يفرق الشارع
في الحكم بين شيين بذكر وصف لاحدهما فيعلم ان ذلك الوصف عله لذلك الحكم والا لم يكن لتخصيصه
بالذكر فايده ومثل له المصنف بمثالين اشار اليهما قاله في المحصول من كونه علي نوعين احدهما
ان لا يكون حكم الشي الاخر وهو قسيم الموصوف مذكورا معه لقوله عليه الصلاه والسلام القاتل
لا يرث فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص علي توريث غير القاتل والثاني ان يكون مذكورا
معه وهو علي خمسه اقسام ذكرها في المحصول احدها وعليه اقتصر المصنف تبعا للحاصل ان يكون
التفرقه في الشرط كقوله عليه الصلاه والسلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الي ان قال
فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شيتم يدا بيد الثاني ان يكون التفرقه بالغايه لقوله تعالي
ولا تقربوهن حتي يطهرن الثالث ان يكون بالاستثنا لقوله تعالي فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع
ان يكون بالاستدراك لقوله تعالي لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان الخامس ان يكون باستيناف ذكرها لقوله عليه الصلاه والسلام للراجل سهم وللفارس ثلاثة
اسهم النوع الخامس النهي عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا لقوله تعالي فاسعوا الي ذكر الله
وذروا البيع فانه تعالي لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا ان العله فيه هو تفويت الواجب
قال الثالث الاجماع كتعليل تقدم الاخ من الابوين علي الاخ من الاب في الارث بامتزاج
النسبين الرابع المناسبه المناسب ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو حقيقي دنيوي

ضروري لحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب
بالحد علي الزنا ومصلحي لنصب الولي للصغير وتحسيني لتحريم القاذورات واخروي كتزكية النفس
واقناعي يظن مناسبا فيزول بالتامل فيه اقول لما تقدم ان الطرق الداله علي العليه تسعه ١٨٢
وتقدم منها شيان وهما النص والايما باقسامهما شرع في الثالث وهو الاجماع فاذا اجمعت الامه علي
كون الوصف الفلاني عله للحكم الفلاني ثبت عليته له كاجماعهم علي ان عله تقديم الاخ من الابوين علي
الاخ من الاب هو امتزاج النسبين اي كونه من الابوين وحينيذ فيقاس عليه تقديمه في ولايه النكاح
والصلاه عليه وتحمل العقل بجامع امتزاج النسبين قوله الرابع اي الطريق الرابع من الطرق
الداله علي العليه المناسبه ثم ان المصنف شرع في تعريف المناسب لانه المقصود هنا ويعرف منه
تعريف المناسبه المناسب في اللغه هو الملايم واختلفوا في معناه الشرعي فقال ابن الحاجب
المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من جلب
منفعه او دفع مضره وذكر الامدي نحوه ايضا وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر
منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو ايجاب القصاص علي القاتل حصول منفعه وهو بقا الحياه
وان شيت قلت دفع مضره وهو التعدي فان الشخص اذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل وفي
التعريف نظر لان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون بدليل صحه انقسامه اليهما
حيث قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا او غير منضبط اعتبرت مظنته
وقال الامام من لا يعلل احكام الله تعالي يقول ان المناسب هو الملايم لافعال العقلا في العادات ومن
يعللها يقول انه الوصف المفضي الي ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفيه نظر ايضا فانهم
نصوا علي ان القتل العمد العدوان مناسب لمشروعيه القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجاني
لا يصدق عليه انه وصف ملايم لافعال العقلا عاده ولا انه وصف جالب للنفع او دافع للضرر بل
الجالب او الدافع انما هو المشروعيه وكذلك الرده والاسكار والسرقه والغصب والزنا قال المصنف
المناسب هو ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا فجعل المقاصد انفسها اوصافا مناسبه
علي خلاف اختيار الاكثر وهو فاسد الا تري ان مشروعيه القصاص مثلا جالبه او دافعه كما بيناه
وليست هي الوصف المناسب لان المناسب من اقسام العلل فيكون هو القتل في شاننا لا المشروعيه

لانها معلوله لا علة وكذلك الرده وغيرها مما قلناه **قوله** وهو حقيقي الي اخره يعني ان المناسب
اما حقيقي او اقناعي لان مناسبته ان كانت بحيث لا تزول بالتامل فيه فهو الحقيقي والا فهو الاقناعي
والحقيقي اما دنيوي بان يكون لمصلحة تتعلق الدنيا او اخروي بان يكون لمصلحة تتعلق بالاخره والدنيوي
اما ضروري او مصلحي او تحسيني لان الوصف المشتمل علي المصلحه ان انتهت مصلحته الي حد الضروره
فهو الضروري والا فان كانت في محل الحاجه فهو المصلحي وان كانت مستحسنه في العادات فهو التحسيني
فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس او الدين او العقل او المال او النسب فاما النفس فمحفوظه
بمشروعيه القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه معود للحياه التي هي
اجل المنافع واما الدين فمحفوظ بمشروعيه القتال مع الحربيين والمرتدين فان الحرابه والرده مناسبه
له واما العقل فمحفوظ بمشروعيه الزجر عن المسكرات فانه مناسب له واما المال فمحفوظ بمشروعيه
الضمان عند اخذه بالباطل واما النسب فمحفوظ بمشروعيه وجوب الحد علي الزنا وهذه الاشيا مناسبا
ظاهره وهي المعروفه بالكليات الخمس التي لم تبح في مله من الملل واما المصلحي فكنصب الولي علي الصغيره
اي تمكنه من تزويجها كما قاله في المحصول فان مصالح النكاح غير ضروريه في الحال الا ان الحاجه اليه حاصله
وهو تحصيل الكفو الذي لو فات لربما فات لا الي بدل واما التحسيني فلتحريم القاذورات فان نفره
الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمه تناولها حثا للناس علي مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول سلب اهليه الشهاده والولايه عن العبد لان شرفهما لا يناسب العبد
الذي هو نازل المقدار واما الاخروي فهو المعاني المذكوره في علم الحكمه في باب تزكيه النفس وهي تهذيب
الاخلاق ورياضه النفوس المقتضيه لمشروعيه العبادات فان الصلاه مثلا وضعت للخضوع والتذلل
والصوم لانكسار النفس بحسب القوي الشهوانيه والغضبيه فاذا كانت النفس زكيه تودي المامورات
وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادات الاخرويه واما الاقناعي فمثل له في المحصول بتعليل الشافعي
رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميته بالنجاسه ثم تقيس عليه الكلب والخنزير والمناسبه ان كونه نجسا
يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وان كان يظن به في الظاهر
انه مناسب لكنه في الحقيقه ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه لا تجوز الصلاه معه وليس بينه
وبين امتناع البيع مناسبه **قال** والمناسبه تفيد العليه اذا اعتبرها الشارع

فيه كالسكر في الحرمه او في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم او بالعكس كالمشقه المشتركه بين الحائض
والمسافر في سقوط الصلاه او جنسه في جنسه كايجاب حد القذف علي الشارب لكون الشرب
مظنه القذف والمظنه قد اقيمت مقام المظنون لان الاستقرا دل علي ان الله سبحانه شرع
احكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه
عله وان لم تعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك **اقول** الوصف المناسب علي
ثلاثه اقسام احدها ان يلغيه الشارع اي يورد الفروع علي عكسه فلا اشكال في انه لا يجوز التعليل به
ولهذا اهمله المصنف وذلك كايجاب صوم شهرين في كفاره الجماع في نهار رمضان علي الملك فانه وان
كان ابلغ في ردعه من العتق لكن الشارع الغاه بايجاب الاعتاق ابتدا فلا يجوز اعتباره كما قلناه وقد
انكروا علي يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث افتي بعض ملوك المغاربه بذلك الثاني ان يعتبره الشارع اي
يورد الفروع علي وفقه وليس المراد باعتباره ان ينص علي العله او يومي اليها والا لم تكن العله مستفا[دة]
من المناسبه وهذا النوع علي اربعه اقسام ذكرها المصنف احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبه
في نوع الحكم كالسكر مع الحرمه فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم وقد اعتبره الشارع فيهم
فيه حيث حرم الخمر ويلحق به النبيذ والي هذا اشار بقوله اذا اعتبرها الشارع فيه اي اعتبر النوع
في النوع وانما اهمل التصريح به لكونه يعلم مما بعده واعلم ان المصنف في التقسيم السابق قد جعل
المناسب لتحريم السكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره
للمناسب لان نفس السكر لا يصدق عليه انه جالب نفعا ولا دافع ضررا الثاني ان يعتبر الشارع
نوع الوصف في جنس الحكم واليه اشار بقوله او في جنسه وتقديره اذا اعتبر الشارع النوع في الجنس
وذلك كامتزاج النسبين مع التقدم فان امتزاج النسبين وهو كونه اخا من الابوين نوع من الوصف
وقد اعتبره الشارع في التقدم علي الاخ من الاب فانه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقدم في
ولايه النكاح والصلاه عليه وتحمل الديه لمشاركتها له في الجنسيه وان خالفه في النوعيه اذ التقدم في
ولايه النكاح نوع مغاير للتقدم في الارث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فان الاختلاف
هناك بالمحل خاصه ولا اثر له فيكون تحريمهما نوعا واحدا الثالث ان يعتبر الشارع جنس المناسبه
في نوع الحكم واليه اشار بقوله او بالعكس وذلك كالمشقه المشتركه بين الحائض والمسافر في

هذا علمت انه مخالف لكلام المصنف في المؤثر والملايم وموافق له في الغريب واما الامدي فتفسيره للملايم
والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب واعلم ان اقسام الملايم
المناسب علي ما تقتضيه القسمه العقليه تسعه لانه اما ان يؤثر نوعه او جنسه او كلاهما في نوع
الحكم او جنسه او فيهما قال الامدي والواقع من هذه الاقسام خمسه ذكر في الكتاب القلب ثلاثه منها
وبقي منها قسمان سبق مثالهما لم يتعرض للقبهما احدهما ان يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون
النوع في النوع كتاثير المظنه في مظنونها علي ما سبق ايضاحه وتمثيله بشرب الخمر قال في الاحكام وهو
من جنس المناسب الغريب والثاني ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كامتزاج النسبين مع
التقدم وقد لقبه ابن الحاجب بالملايم كما تقدم نقله عنه **قوله** مسله الي اخره اعلم ان الوصف
اذا كان مشتملا علي مصلحه مناسبه لمشروعيه الحكم وعلي مفسده تقتضي عدم مشروعيته فهل
يكون تضمنه للمفسده موجبا لبطلان مناسبته للحكم ام لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير
ترجيح احدهما وهو المختار عند ابن الحاجب انها تبطل اذا كانت المفسده مساويه او راجحه والثاني
لا تبطل وهو اختيار الامام واتباعه واستدل المصنف عليه بان الفعل وان تضمن ضررا ازيد من
نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحاله انقلاب الحقايق واذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو كذا
المطلوب عليه ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا **قال** الخامس الشبه
قال القاضي المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمه فهو المناسب او بالتبع كالطهاره لاشتراط
النيه فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبنا القنطره للتطهير وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار
جنسه القريب فهو الشبه والا فهو الطرد واعتبر الشافعي رضي الله عنه المشابهه في الحكم وابن عليه
في الصوره والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبر مطلقا لنا انه يفيد ظن وجود العله فيثبت الحكم
قال ما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا ممنوع **اقول** هذا هو الطريق الخامس
من الطرق الداله علي العليه وهو الشبه واختلفوا في تعريفه فقال بعضهم هو الوصف الذي لا تظهر فيه
المناسبه بعد البحث التام ولكن الف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب
وفوق الطردي ولاجل شبهه بكل منهما سمي بالشبه ومثاله قول الشافعي في ازالة النجاسه طهاره
تراد للصلاه فلا تجوز بغير الما كطهاره الحدث فان الجامع هو الطهاره ومناسبتها لتعيين الما فيها

بعد البحث التام غير ظاهره وبالنظر الي كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاه
والطواف يوهم اشتمالها علي المناسب وهذا القول نقله الامدي عن اكثر المحققين قال وهو الاقرب
الي قواعد الاصول ولم يذكره المصنف وقال القاضي ابو بكر الباقلاني الوصف المقارن للحكم ان ناسبه
بالذات فهو المسمي بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع اي بالاستلزام فهو
الشبه كتعليل وجوب النيه في التيمم بكونه طهاره حتى يقاس عليه الوضو فان الطهاره من حيث هي لا
تناسب اشتراط النيه والا لاشترطت في الطهاره عن النجس لكن تناسبه من حيث انها عباده والعباده
مناسبه لاشتراط النيه وان لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكي مثلا علي جواز
الوضو بالما المستعمل بقوله انه ماء تبنى القنطره علي جنسه فيجوز الوضوء به قياسا علي الماء النهر فان بنا
القنطره علي الماء ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم
ان علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه وان لم يعلم اعتبار جنسه
القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بايجاب المهر للخلوه بالزوجه علي القول القديم فان الخلوه
لم تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابله الوطي الا ان جنس هذا الوصف وهو كون الخلوه مظنه
للوطي قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له
فعلمنا من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعبر
عنه بقياس الدلاله وقد فسروه بانه الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم المنا[سب]
وعلمنا من التقسيم الثاني انه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم
القريب ولم يرجح الامام ولا اتباعه شيا من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب ايضا واعلم ان التعبير
عن ما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعه والتعبير المشهور فيه هو الطردي
بزياده اليا واما الطرد فمن جمله الطرق الداله علي العليه كما سياتي في القسم الثامن **قوله** واعتبر
الشافعي الي اخره هو فرع اخر سماه الشافعي قياس الاشتباه وادخله المصنف في مسله قياس الشبه
لان فيه مناسبه له وحاصله انه اذا تردد فرع بين اصلين قد اشبه احدهما في الحكم والاخر في الصوره
فان الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهه في الحكم ولهذا الحق العبد المقتول بساير المملوكات في لزوم
قيمته علي القاتل وان زادت علي الديه والجامع ان كلا منهما يباع ويشتري واعتبر ابن عليه المشابهه

سقوط القضا فان الشارع اعتبر جنس المشقة فى نوع سقوط الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا
والثانى نوعا لان مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض واما سقوط قضا الركعتين بالنسبة
الى المسافر والحايض فهو نوع واحد الرابع ان يعتبر الشارع جنس الوصف فى جنس الحكم كما قال على
رضى الله عنه فى شارب الخمر انه اذا شرب هذى واذا هذى افترى فيكون عليه حد المفترى
يعنى القاذف ووافقه الصحابة على ذلك فقد اوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شربا بل لكونه
مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية مقام الوطى فى التحريم
لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر ان الشارع قد اعتبر المظنة التى هى جنس لمظنة الوطى ولمظنة
القذف فى الحكم الذى هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطى والمراد بالجنس هنا هو القريب
لان اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد هو المناسب المرسل كما ستعرفه ثم اعلم ان الجنسية
مراتب قال فى المحصول فاعم اوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب
الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلاة وغيرها والصلاة الى نافلة وغيرها فما ظهر تاثيره فى الفرض
اخص مما ظهر تاثيره فى الصلاة قال وكذلك جانب الوصف فاعم الاوصاف كونه مناطا به الحكم
ثم المناسب ثم الضرورى **قوله** لان الاستقرا هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقريره
ان المناسبة فى هذه الاقسام الاربعة تفيد العلية لانا استقرينا احكام الشرع فوجدنا كل
حكم منها مشتملا على مصلحة عايدة الى العباد وعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه لرعاية مصالح العباد
على سبيل التفضيل والاحسان لا على سبيل التحتم والوجوب خلافا للمعتزلة وحينيذ فحيث ثبت
حكم فى صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الاوصاف الصالحة
للعلية غلب على الظن انه علة له لكون الاصل عدم غيره واذا ثبت انه علة ثبت ان المناسبة تفيد
العلية وهو المدعى وقال الامام فى المعالم انه لا يجوز تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد **قوله**
وان لم تعتبر هو بالتا بنقطتين من فوق لانه قسيم لقوله والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها
الشارع فيه واشار بهذا الى القسم الثالث وهو المناسب الذى لا يعلم هل اعتبره الشارع او الغاه وهو
المسمى بالمناسب المرسل وفى اعتباره خلاف ياتى مبسوطا فى الكتاب الخامس ان شا الله تعالى قال الامام
وذلك انما يكون بحسب اوصاف هى اخص من كونه وصفا مصلحيا والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود

له بالاعتبار ولاجل ما ذكرناه عبر الامام عن المناسب المرسل بانه المناسب الذى اعتبر جنسه
فى جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه فى نوعه وهذا التفسير الذى فسرنا به كلام المصنف
المرسل وهو ان لا يعلم اعتباره ولا الغاوه صرح به الامدى ولذلك المصنف فى غاية القصوى وقال
ابن الحاجب المرسل هو الذى لم يعتبره الشارع سوا علم انه الغاه او لم يعلم الاعتبار ولا الالغا وانما حملنا
كلام المصنف على الاول لكونه مطابقا لكلامه فى الغاية وموافقا لما نقله عن مالك فان مالكا يخالف
فى القسم الذى الغاه الشارع **قال** والغريب ما اثر هو فيه ولم يؤثر جنسه فى جنسه
كالطعم فى الربا والملايم ما اثر جنسه فى جنسه ايضا والموثر ما اثر جنسه فيه مسئلة المناسبة
لا تبطل بالمعارضة لان العقل وان تضمن ضررا ازيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن يندفع مقتضا ه
اقول هذا تقسيم للقسم الاول وهو المناسب الذى علم اعتباره وحاصله انه ينقسم
باعتبار تاثير نوعه وجنسه فى نوع الحكم وجنسه الى الغريب والملايم والموثر فالمناسب الغريب
هو الذى اثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه وسمى بذلك فى كونه لم يشهد غير اصله المعين
باعتباره ومثاله الطعم فى الربا فان نوع الطعم موثر فى حرمة الربا وليس جنسه موثرا فى جنسه وقد
سبق له مثال اخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة والملايم هو ما اثر جنسه فى جنسه
كما اثر نوعه فى نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية موثر فى
جنس القصاص وهو العقوبة قال الامدى وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسيين وما عداه
مختلف فيه والموثر هو ما اثر جنسه فى نوع الحكم لا غيره كالمشقة مع سقوط الصلاة على ما مر هكذا
ذكره المصنف وهو خلاف ما فى اصله الحاصل والمحصول فاما المحصول ففيه قبيل الكلام على التقسيم
ان الموثر هو ما اثر جنسه فى جنس الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم ايضاحه وهذا
عكس ما ذكره المصنف واما الحاصل ففيه فى الموضع المذكور ايضا ان الموثر هو ما اثر جنسه فى جنس
الحكم والظاهر انه اشتبه عليه كلام الامام فغلط فى اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب ايضا هذا
التقسيم فقال الوصف المناسب الذى اعتبره الشارع ان كان اعتباره بتنصيص الشارع على كونه
علة او بقيام الاجماع عليه فهو الموثر وان كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر ان اعتبر عينه فى ه
جنس الحكم او بالعكس او جنسه فى جنسه فهو الملايم وان اعتبر نوعه فى نوعه فهو الغريب واذا علمت

فان نوعه موثر وجنسه العقاب صح

لعله نوعه

فى الصورة حتى لا يزاد على الدية ونقله امام الحرمين فى البرهان عن ابى حنيفة واحمد ولهذا اوجب احمد الشهيد
الاولة الثلث ولم يوجب ابو حنيفة الا الاول وقال الامام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن انه
علة للحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا سوا كان فى الصورة او الحكم وقال القاضى ابو بكر لا اعتبار
بعلية ما ذكرناه هنا مطلقا ومقتضى كلام المصنف ان القاضى خالف فى الشبه وفى قياس الاشباه وقد
اخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالى فى المستصفى ان قياس الاشباه
ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين متناسبين ولكن وقع التردد فى تعيين احدهما ذكر ذلك
فى الطرف الثالث قبيل باب اركان القياس وذكر فى البرهان قريبا منه ايضا وكلام المحصول لا يرد عليه
شى فانه نقل خلاف القاضى فى الشبه خاصة ولكن الذى اوقع المصنف فى الوهم ان الامام بعد فراغه من
تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع واقعا
بين اصلين الى اخر ما قال فتوهم المصنف انه اشار بقوله هذا الى ما تقدم من تفسير قياس الشبه
وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين اصلين **قوله** لنا اى الدليل على ان قياس الشبه معتبر
وذلك ان الشبه يفيد كون الوصف علة اما على التفسير الاول من تفسيرى المصنف فلانه مستلزم
للعلة واما على التفسير الثانى فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة ورأينا تاثير جنس الوصف فى جنس
الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره واذا ثبت افادته
للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة احتج القاضى بان الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود
بالاجماع واجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لا يكون فان كان
مستلزما للمناسب فليس بمردود بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو اول المسألة **قال** السادس
الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه وهو يفيد ظنا وقيل قطعا وقيل لا قطعا
ولا ظنا لنا ان الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه
وايضا علية بعض للمدارات فى شى من الصور لا يجتمع مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران اما ان
تدل على علية المدار فيلزم عليه هذه المدارات او لا تدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض
والاول ثابت فانتفى الثانى وعورض بمثله واجيب بان المدلول قد لا يثبت لمعارض قيل الطرد لا يوثر
والعكس لا يعتبر قلنا يكون للمجموع ما ليس لاجزايه **اقول** الطريق السادس من الطرق الدالة على
العلية

متناسبين

العلية الدوران وسماه الامدى وابن الحاجب الطرد والعكس وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث
الحكم بحدوث الوصف او انعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دايرا ثم ان الدوران
قد يكون فى محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل ان يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند
حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون فى محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم فى التفاح كان ربويا
ولما لم يوجد فى الحرير لم يكن ربويا واراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها واما ذواتها فهى
قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى انه لا بد ان يكون الوصف علة للحدوث
والعدم فان الباء دالة على التعليل وقد صرح الغزالى فى المستصفى وفى شفا العليل بذلك فقال الموثر
من الدوران هو ان يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم واما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت
والعدم مع العدم فليس بعلة واعترض عليه الامام فخر الدين فى الرسالة البهائية بان قال الثبوت بالثبوت
هو كونه علة فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة
المصنف لا جرم ان الامام فى المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفا عند الانتفا لكنه ينتقض مع
بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان الحد صادق على ذلك مع انه ليس من الدوران لان الدوران يفيد
التعليل كما سياتى واحد المتضايفين ليس علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا
واختلفوا فى ان الدوران هل يفيد العلية ام لا فقال الامام والمصنف انه يفيد العلية ظنا وقال
بعض المعتزلة يفيد العلية قطعا وقال بعضهم لا يفيدها اصلا لا قطعا ولا ظنا واختاره ه
الامدى وابن الحاجب وكلام المحصول فى الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه **قوله**
لنا اى الدليل على ما قلناه من وجهين احدهما ان الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا وكل حادث لا بد له
من علة بالضرورة فعلته اما الوصف المدار او غيره لا جايز ان يكون غير المدار هو العلة لان ذلك
الغير ان كان موجودا قبل حدوث ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف
الاصل وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن ان غير المدار ليس بعلة حصل له
ظن ان المدار هو العلة وهو المدعى الثانى ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل ان علية بعض المدارات
الحكم الداير مع تخلف ذلك الداير عن ذلك المدار فى شى من صوره لا يجتمع مع عدم علية بعض المدارات
مع عدم علية بعضها وان لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للداير فيلزم عدم علية تلك المدارات

بالمتضايفين

للداير لان ماهية الدوران من حيث هى اما ان تدل على علية المدار للداير او لا فان دلت فيلزم علية هذه المدارات اى التى فرض عدم عليتها لاته للداير وجد علية المدار للداير فلا يجتمع علية بعض المدارات حيث وجد الدوران

اي التي فرضنا عليتها وتخلف عنها الداير في شي من صورها الوجود المقتضي لعدم العليه وهو تخلف الداير
عن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلاله ماهيه الدوران علي العليه فان دلاله ماهيه الدوران علي
العليه تقتضي عليه المدار والتخلف يقتضي عدم عليته فبينهما تعارض فثبت ان عليه بعض المدارات مع التخلف
لا يجتمع مع عدم عليه بعضها والاول وهو عليه بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب
السقمونيا عله للاسهال مع تخلف الاسهال في بعض الامكنه بالنسبه الي بعض الاشخاص واذا
ثبت الاول انتفي الثاني وهو عدم عليه بعض المدارات للداير ويلزم من انتفايه عليه جميع المدارات
انتفا
وهو المدعي وانما قيد عليه بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به علي عدم عليه تلك علي تقدير عدم
دلاله ماهيه الدوران علي العليه **قوله** وعورض اي عارض الخصم هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضه
ان يجاد الدليل السابق بعينه فيقال عليه بعض المدارات مع التخلف الي اخره الا انه يبدل قولهم
والاول ثابت فينتفي الثاني بقولنا والثاني ثابت لا المتضايفين فينتفي الاول هذا هو الصواب
في تقريره فاعتمده واجاب المصنف بان جواب المعارضه هو الترجيح وهو حاصل هنا وذلك لانه
يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات عليه للداير مع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل دون
المدلول وهو امر معقول فانه يجوز ان يتخلف المدلول لمانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست
بعله مع عليه بعضها ان يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول **قوله** قيل الطرد اي احتج
من قال ان الدوران لا يفيد العليه مطلقا بان الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشي
علي وجود غيره والعكس هو ترتب عدم الشي علي عدم غيره والطرد لا يوثر في افاده العليه لان الطرد
معناه سلامته من الانتقاض وسلامه المعني من مبطل واحد من مبطلات العليه لا يوجب انتفا
كل مبطل والعكس غير معتبر في العلل الشرعيه علي الصحيح لان عدم العله مع وجود المعلول لعله اخري
لا يقدح في عليه العله المعدومه لجواز ان يكون للمعلول علتان علي التعاقب كالبول والمس بالنسبه
الي الحدث واجاب المصنف بانه لا يلزم من عدم دلاله كل واحد منهما علي الانفراد عدم دلاله مجموعهما
فانه يجوز ان يكون للهيه الاجتماعية تاثير لا يكون لكل واحد من الاجزا كاجزا العله فان كلا منها منفردا
غير موثر ومجموعها موثر **قال** السابع التقسيم الحاصر كقولنا ولايه الاجبار اما ان لا تعلل
او تعلل بالبكاره او الصغر او غيرهما والكل باطل سوي الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه

الصلاه والسلام الثيب احق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل ان تقول عله حرمه الربا الطعم او الكيل
او القوت فان قيل لا عله لها او العله غيرها قلنا قد بينا ان الغالب علي الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها
اقول الطريق السابع من الطرق الداله علي العليه التقسيم الحاصر والتقسيم الذي ليس بحاصر
ويعبر عنها بالسبر والتقسيم ومعناه ان الباحث علي العله يقسم الصفات الذي يتوهم عليتها بان يقول
عله الحكم اما هذه الصفه واما هذه ثم يسبر كل واحد منها اي يختبره ويلغي بعضها بطريقه فيتعين
الباقي للعليه فالسبر هو ان يختبر الوصف هل يصلح للعليه ام لا والتقسيم هو قولنا العله اما كذا
واما كذا فكان الاولي ان يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدما في الخارج
فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دايرا بين النفي والاثبات كقول الشافعي مثلا ولايه الاجبار علي النكاح
اما ان لا تعلل بعله اصلا او تعلل وعلي التقدير وعلي التقدير الثاني اما ان يكون معلله بالبكاره او الصغر
او بغيرهما والاقسام الاربعه باطله سوي القسم الثاني وهو التعليل بالبكاره فاما الاول وهو ان لا يكون
معلله والرابع وهو ان يكون معلله بغير البكاره والصغر فباطلان بالاجماع واما الثالث فلانها لو كانت
معلله بالصغر لثبتت الولايه علي الثيب الصغيره لوجود العله وهو باطل لقوله عليه الصلاه والسلام
الثيب احق بنفسها وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب قطعيا
وذلك قليل في الشرعيات وان لم يكن لذلك فهو فانه يفيد الظن واما التقسيم الذي ليس بحاصر
فهو الذي لا يكون دايرا بين النفي والاثبات ويسمي التقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر
غير الحاصر وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر تنبيها علي جواز اطلاق كل واحد من السبر والتقسيم علي كل
واحد من القسمين وهذا القسم لا يفيد الا الظن فلا يكون حجه في العقليات بل في الشرعيات فقط
كقولنا عله حرمه الربا اما الطعم او الكيل او القوت والثاني والثالث باطلان بالنقض او بغيره فتعين
الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذا اذا لم يتعرض للاجماع علي تعليل حكمه وعلي حصر العله في
الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا **قوله** فان قيل اي اورد علي الاستدلال بالسبر غير
الحاصر فقيل لا نسلم ان تحريم الربا معلل فان من الاحكام ما لا عله له بدليل ان عليه العله غير معلله والا
لزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز ان يكون العله غير هذه الثلاث فانكم لم تقيموا دليلا علي الحصر فيها واجاب
المصنف عن الاول بانا بينا في باب المناسبه ان الغالب علي الاحكام الشرعيه تعليلها بالمصالح فيكون

ظن التعليل اغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بان الاصل عدم عله اخري غير الامور المذكوره وذلك كاف في
حصول الظن بعليه احدها **قال** الثامن الطرد وهو ان يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه
فيثبت فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب وقيل يكفي مقارنته في صوره وهو ضعيف **اقول**
الطريق الثامن من الطرق الداله علي العليه الطرد والطرد مصدر بمعني الاطراد وهو ان يثبت الحكم
مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب في جميع الصور المغايره لمحل النزاع
وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجيه الدوران كالامدي وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الاولي ومن
قال بحجيته اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفا التعليل والامام فخر الدين في الرساله البهاييه
الي انه حجه ومال اليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعه منهم
الغزالي في المستصفي الي انه ليس بحجه واستدل الاولون بان الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور
المغايره لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم ان يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالاعم
الاغلب فان استقرا الشرع يدل علي ان النادر في كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم الي انه يكفي
في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صوره واحده لانا اذا علمنا ان الحكم لا بد له من عله ثم علمنا حصول هذا
الوصف ولم نعلم غيره ظننا انه عله اذ الاصل عدم ما سواه قال المصنف وهو ضعيف لان الظن
لا يحصل الا بالتكرار **قال** التاسع تنقيح المناط بان يبين الغا الفارق وقد يقال العله اما
المشترك او المميز ولا يكفي ان يقال محل الحكم اما المشترك او مميز الاصل لانه لا يلزم من ثبوت المحل
ثبوت الحكم **اقول** الطريق التاسع وهو اخر الطرق الداله علي العليه تنقيح المناط اي تخليص
ما ناط الشارع الحكم به اي ربطه به وعلقه عليه وهو العله والمناط اسم مكان الاناطه والاناطه
التعليق والالصاق قال حبيب الطاي بلاد بها نيطت علي تمايمي واول ارض مس جلدي ترابها
اي علقت علي الحروز بها فلما ربط الحكم بالعله وعلق عليها سميت مناطا وتنقيح مناط العليه هو ان
يبين المستدل الغا الفارق بين الاصل والفرع وحينيذ فيلزم اشتراكهما في الحكم مثاله ان يقول
الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل بالمثقل والمحدد الا كونه محددا وكونه محددا لا مدخل له في العليه لكون
المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العله وقد وجد في المثقل فيجب القصاص
وهذا النوع عند الحنفيه يسمونه بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه **قوله** وقد

يقال اي قد يقرر بعباره اخري فيقال عله الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع وهو القتل العمد في مثالنا
او المميز للاصل عن الفرع اي الذي اختص به الاصل وهو كونه قتلا بالمحدد والثاني باطل لكذا فثبت الاول
ويلزم من ذلك ثبوت الحكم في الفرع قال في المحصول وهذا طريق جيد الا انه هو بعينه طريقه السبر
والتقسيم من غير تفاوت **قوله** ولا يكفي اي لا يكفي ان يقال في تقريره ان هذا الحكم لا بد له من محل وهو اما
المشترك بين الاصل والفرع او المميز والثاني باطل لكذا فتعين الاول وانما قلنا لا يكفي لانه لا يلزم منه
ثبوت الحكم في الفرع لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط
وتحقيق المناط الاما عرض علي ما نقله الغزالي ان تنقيح المناط هو الغا الفارق كما بيناه واما تخريج المناط
فهو استخراج عله معينه للحكم ببعض الطرق المتقدمه كالمناسبه وذلك كاستخراج الطعم او القوت او
الكيل بالنسبه الي تحريم الربا واما تحقيق المناط فهو تحقيق العله المتفق عليها في الفرع اي اقامه الدليل علي
وجودها فيه كما اذا اتفقا علي ان العله في الربو هي القوت ثم تختلفان في ان التين هل هو يقتات حتي يجري
الحكم
فيه الربا ام لا **قال** تنبيه قيل لا دليل علي عدم عليته فهو عله قلنا لا دليل علي عليته فليس بعله
قيل لو كان عله لتاتي القياس المامور به قلنا هو دور **اقول** نبه المصنف بهذا علي فساد
طريقين ظن بعض الاصوليين انهما مفيدان للعليه احدهما ان يقال هذا الوصف عله لانه لا دليل علي عدم
عليته واذا انتفي الدليل علي عدم عليته انتفي عدم عليته لانه يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول واذا
انتفي عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب انا نعارضه بمثله فنقول هذا
الوصف ليس بعله لانه لا دليل علي عليته واذا انتفي الدليل عليها لزم انتفاوها واذا انتفت ثبت عدم
عليته بعين ما قالوه الطريق الثاني ان يقال ان الوصف علي تقدير عليته يتاتي معه العمل بالقياس وعلي
تقدير عدم عليته لا يتاتي معه ذلك والقياس مامور به فحينيذ ولا شك ان العمل بما يستلزم المامور
به اولي من غيره واجاب المصنف بان هذا الطريق يلزم منه الدور لان تاتي القياس متوقف علي كون
الوصف عله فلو اثبتنا كونه عله بتاتي القياس لزم الدور وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا مختصروا
كلامه واعلم ان تقرير الطريق الثاني علي الوجه الذي ذكره المصنف فاسد فان قوله لو كان عله لتاتي
القياس المامور به انما يكون محصلا للمدعي وهو كونه عله ان لو كان القياس الاستثنايي منتجا لعين المقدم
عند استثنا عين التالي كقولنا لانه يتاتي معه القياس المامور به فيكون عله وليس كذلك فان المنتج

في القياس الاستثنائي امران استثناء عين المقدم لانتاج عين التالي والثاني استثنا نقيض التالي
لانتاج نقيض المقدم اما استثناء عين التالي او نقيض المقدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا ان
يجعل قياسا اقترانيا فيقال عليه الوصف توجب تالي القياس وكلما يوجب تالي القياس فهو اولي فينتج
ان عليه الوصف اولي **قال** الطرف الثاني فيما يبطل العليه وهو سته الاول النقض وهو
ابدا الوصف بدون الحكم مثل ان يقول لمن لم يبيت تعري اول صومه عن النيه فلا يصح فينتقض
بالتطوع قيل يقدح وقيل لا مطلقا وقيل في المنصوصه وقيل حيث لا مانع وهو المختار قياسا علي
التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان الظن باق بخلاف ما لم يكن مانع قيل العله ما استلزم الحكم وقيل
انتفا المانع لم يستلزم قلنا بل ما يغلب علي ظنه وان لم يخطر المانع وجودا وعدما والوارد استثنا لا يقدح
كمسله العرايا لان الاجماع ادل من النقض **قوله** لما فرغ المصنف من الطرق الداله علي كون الوصف
عله شرع في الطرق الداله علي كونه ليس بعله وهي سته النقض وعدم التاثير والكسر والقلب والقول
بالموجب والفرق الاول النقض وهو ابدا الوصف المدعي عليته بدون وجود الحكم في صوره ويعبر عنه
بتخصيص الوصف كقول الشافعي في حق من لم يبيت النيه تعري اول صومه عنها فلا يصح فيجعل عرا
اول صومه عن النيه عله لبطلانه فيقول الحنفي هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت
فقد وجدت العله وهي العرا بدون الحكم وهو عدم الصحه اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا
علي سبيل الاستثنا كالعرايا فسياتي انه لا يقدح وان لم يكن كذلك ففيه اربعه اقوال احدها يقدح
يقدح مطلقا سوا كانت العله منصوصه او مستنبطه وسوا كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع ام لا واختاره
الامام فخر الدين وقال الامدي انه الذي ذهب اليه اكثر اصحاب الشافعي في العله المستنبطه قال
وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه وتوجيه كون النقض قادحا في العله المنصوصه ما قاله الغزالي
وهو انا نبين بعد وروده انا ما ذكرناه لم يكن تمام العله بل جزوا منها كقولنا خارج فينقض الطهر لخروج من
قوله عليه الصلاه والسلام الوضو مما خرج ثم انه لم يتوضا من الحجامه فعلم ان العله هو الخروج من
المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدح مطلقا والثالث لا يقدح في العله المنصوصه سوا
حصل مانع ام لا ويقدح في المستنبطه مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا
سوا كانت العله منصوصه او مستنبطه فان لم يكن مانع قدح مطلقا والي المذهبين الاخيرين اشار

بقوله وقيل في المنصوصه وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصه وقيل لا يقدح حيث مانع وانما لم
يصرح بالنفي لكونه معطوفا علي منفي واختار ابن الحاجب انه ان كانت العله مستنبطه فلا يجوز تخصيصها
الا لمانع او انتفا شرط وان كانت منصوصه فانما تخصص بالنص المنافي لحكمها وحينئذ فيقدر المانع
في صوره التخلف وذكر الامدي نحوه ايضا **قوله** قياسا اي الدليل علي ما قلناه من وجهين احدهما قياس
النقض علي التخصيص فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجه فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف عله والجامع
بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضي العله ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضي المانع عدم ثبوته
في بعض تلك الصور فجمع بينهما بان ترتب الحكم علي العله فيما عدا صوره وجود المانع كان مقتضي العام ثبوت حكمه في
جميع افراده ومقتضي المخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض كالتخصيص
للمخصص المعارض للعام الدليل الثاني ان ظن العليه باق اذا كان التخلف لمانع لان التخلف والحاله هذه
يسند العقل الي المانع لا لعدم المقتضي بخلاف التخلف لا لمانع فان العقل يسنده الي عدم المقتضي لان
انتفا الحكم اما لانتفا العله او لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وحينئذ فيزول ظن العليه
واذا بقي الظن فعليه الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفي لان المراد بالعليه هو
الظن بها **قوله** قيل العله اي احتج القايلون بان النقض يقدح مطلقا بان العله هو ما يستلزم الحكم
والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون عله وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا واذا
قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الاولي وعبر المصنف عن حاله وجود المانع بقوله وقيل انتفا
المانع وهي عباره ركيكه واجاب المصنف بانا لا نسلم ان العله هو ما يستلزم هو ما يستلزم الحكم بل العله
عندنا هو ما يغلب علي الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر بالبال وجود المانع او عدمه
قوله والوارد الي اخره يعني ان ما تقدم جميعه فمحله فيما اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثنا
فان كان مستثني اي ناقضا لجميع العلل واردا علي خلاف القياس لازما لجميع المذاهب فانه لا يقدح
كما جزم به المصنف وقال في الحاصل انه الاصح ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بخلافهم ولا بموافقتهم
ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب علي روس النخل بالتمر فانها ناقضه لعله تحريم الربو قطعا لان
الاجماع منعقد علي ان العله في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا
ثم استدل المصنف علي كونه لا يقدح بان النقض وان دل علي ان الوصف المنقوض ليس بعله لكن

الاجماع منعقد علي كونه عله ودلاله الاجماع علي العليه اقوي من دلاله النقض علي عدم العليه لكون
الاجماع قطعيا وذلك لم يقدح ومثل له الامام ايضا بضرب الديه علي العاقله فانه ناقض لعله عدم
المواخذه وهو عدم الجنايه وفيه نظر فان هذا من باب العكس وهو ابدا الحكم بدون العله لان
الجنايه عله لوجوب الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعي امام الحرمين في
البرهان ان الصوره المستثناه لا تكون معقوله المعني وخالفه غيره واختلف الاصوليون في انه هل
يجب علي المستدل ان يحترز في دليله علي النقض المستثني علي مذهبين حكاهما في المحصول من غير ترجيح
وحكي ابن الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب ثالثها انه يجب في الصوره المستثناه دون
غيرها واختار انه لا يجب مطلقا **قال** وجوابه منع العله لعدم قيد وليس للمعترض الدليل
علي وجوده لانه نقل ولو قال ما دللت به علي وجوده هنا دال عليه ثمه فهو نقل الي نقض الدليل او
دعوي الحكم مثل ان يقول السلم عقد معاوضه فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فينتقض بالاجاره
قلنا هناك لاستقرار المعقود عليه لا لصحه العقد ولو تقديرا كقولنا رق الام عله رق الولد وثبت
في ولد المغرور تقديرا والا لم تجب قيمته او اظهار المانع **اقول** لما تقدم ان النقض عباره عن
ابدا الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف لغير مانع لزم ان يكون جوابه باحد امور ثلاثه وهو
اما منع وجود العله في صوره النقض او دعوي وجود الحكم فيها او اظهار المانع فلذلك اردفه
المصنف به واهمل رابعا وهو بيان كونه واردا علي سبيل الاستثنا الاول من الامور الثلاثه منع وجود
العله في صوره النقض لعدم قيد من القيود المعتبره في عليه الوصف مثاله ما قاله المصنف في
اول هذه المسله وهو ان يقول الشافعي فيمن لم يبيت النيه في رمضان تعري اول صومه عنها فلا
يصح فينقضه الحنفي بالتطوع فيجيبه الشافعي بان العله في البطلان هو عرا اول الصوم بقيد كونه
واجبا لا لمطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العله فيه ثم اذا منع المعلل وجود
العله في صوره النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض ان يقيم الدليل علي وجود الوصف بتمامه في صوره
النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وبه جزم الامام والمصنف انه ليس له ذلك
لانه نقل عن مرتبه المنع الي مرتبه الاستدلال وعلله الامام بانه نقل من مسله الي مسله يعني ان
الانتقال الي وجود العله في صوره النقض انتقال الي مسله اخري غير التي كان فيها وكلام

المصنف يحتمل الامرين والثاني له ذلك مطلقا لان النقض مركب من مقدمتين احدهما اثبات العله والثانيه
تخلف الحكم واثبات مقدمه من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث الي بحث اخر والثالث
وهو راي الامدي انه ان تعين ذلك طريقا للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قبوله وان امكن
القدح بطريق اخر هو افضي الي المقصود فلا **قوله** فلو قال الي اخره يعني انه اذا منع المعلل وجود
العله في محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامه الدليل علي وجودها كما بيناه وكان المعلل قد استدل
علي وجود العله في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال
ما ذكرت من الدليل علي وجود العله في محل التعليل فهو بعينه يدل علي وجودها في محل النقض فجزم
الامدي بانه لا يكون مسموعا ايضا قال لكونه انتقالا من نقض العله الي نقض دليلها وذكر ابن
الحاجب مثله ايضا ثم قال وفيه نظر وظاهر كلام المحصول او صريحه يدل علي انه مقبول وكلام
المصنف يحتمل الامرين وهو الي عدم القبول اقرب ومثال ذلك ان يقول الحنفي من نوي صوم
رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياسا علي من نوي ليلا والجامع هو الاتيان بمسمي الصوم في
الصورتين لان الصوم عباره عن الامساك مع النيه فيقول الشافعي هو منقوض بما اذا نوي
بعد الزوال فان العله وهي الاتيان بمسمي الصوم موجوده هناك مع عدم الصحه فيقول الحنفي لا
نسلم ان العله موجوده هناك فيقول الشافعي له ما ذكرته من الدليل علي وجود العله في صوره الخلاف
دال بعينه علي وجودها في صوره النقض ثم قال الامدي وابن الحاجب وغيرهما ان طريق المعترض
والحاله هذه ان يقول ابتدا يلزمك احد امرين اما انتقاض دليلك او انتقاض علتك لان العله
ان كانت موجوده في صوره النقض فقد انتقضت وان لم تكن موجوده فقد انتقض الدليل **قوله**
او دعوي الحكم هذا هو الطريق الثاني في دفع النقض وهو ان يدعي المعلل ثبوت الحكم في تلك الصوره
التي نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا فالتحقيقي مثل ان يقول الشافعي
السلم عقد معاوضه فلا يشترط فيه التاجيل قياسا علي البيع فينقضه الحنفي بالاجاره فانها
عقد معاوضه مع ان التاجيل يشترط فيها فيقول الشافعي ليس الاجل شرطا لصحه عقد الاجاره
ايضا بل التاجيل الذي فيها انما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين اذ لا يتصور
استقرار المنفعه المعدومه في الحال ولا يلزم من كون الشي شرطا في الاستقرار ان يكون شرطا في الصحه

ومثال التقديري ان يقول المستدل رق الام علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحريه
الجاريه فان رق الام موجود مع انتفا رق الولد فيقول المعلل رق الولد موجود تقديرا الا انه لو لم نقدر
رقه لم توجب قيمته لان القيمه للرقيق لا للحر والاول وهو التحقيقي يدفع النقض اذ كان ثبوت الحكم فيه
مذهب المعلل سوا كان مذهبا للمعترض ام لا كما قاله في المحصول وفي تمكين المعترض من الاستدلال على
عدمه الاقوال التي تقدمت في العله كما قاله ابن الحاجب وغيره واما الثاني وهو التقديري فتوقف فيه
الامام ومختصر واكلامه وجزم المصنف بانه يدفع ولم يتعرض له الامدي ولا ابن الحاجب **قوله** او
اظهار المانع هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض ومثاله ان يقول الشافعي القتل العمد العدوان علة
في وجوب القصاص وحينئذ فيجب في المثقل فينقضه الحنفي بقتل الوالد ولده فيقول الشافعي انما لم نوجبه
على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا لعدمه **قال** تنبيه بلغ مقابلة
دعوي ثبوت الحكم او نفيه عن صوره معينه او مبهمه تنتقض بالاثبات او النفي العامين وبالعكس
اقول لما تقدم الكلام في حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه شرع في بيان ما يكون
نقضا لما لا يكون فنقول دعوي الحكم قد تكون في بعض الصور وقد تكون عاما في كلها فان كان في
البعض ففيه اربعة اقسام لانه ان ادعي ثبوت الحكم فقد تكون في صوره معينه او مبهمه وان ادعي
نفيه فقد تكون في صوره معينه او مبهمه فدعوي ثبوت الحكم في صوره معينه او مبهمه تنتقض
بالنفي العام اي بنفي ذلك الحكم عن كل صوره لان الموجبه الجزيه تناقضها السالبه الكليه لا بالنفي
عن بعض الصور لانه لا مناقضه بين القضيتين الجزيتين ودعوي نفي الحكم عن صوره معينه او مبهمه
تنتقض بالاثبات العام اي باثباته في كل صوره لان السالبه الجزيه تناقضها الموجبه الكليه لا
باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزيتين ثم دعوي الثبوت في صوره معينه
تنتقض بالنفي عن تلك الصوره وكذلك بالعكس ولم يصرح به المصنف والي هذه الاقسام اشار بقوله
دعوي ثبوت الحكم الي قوله العامين وتقدير كلامه دعوي ثبوت الحكم في صوره معينه او مبهمه
تنتقض بالنفي العام ودعوي نفي الحكم عن صوره معينه او مبهمه تنتقض بالاثبات العام وهو من باب
اللف والنشر على جعل الاول للثاني والثاني للاول وان كان الاحسن عكسه كما قاله الشلوبين ليكون
على وفق الترتيب **قوله** وبالعكس اشار به الي القسم الاخر وهو ان تكون دعوي الحكم عاما ويدخل
في

فيه ايضا اربعة اقسام وتقديره ودعوي ثبوت الحكم العام ينتقض بنفيه عن صوره معينه او مبهمه
ودعوي النفي العام ينتقض باثباته في صوره معينه او مبهمه لان الكليه تناقضها الجزيه ولا ينتقض
الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين **قال** الثاني عدم التاثير بان يبقى
الحكم بدونه وعدم العكس بان يثبت الحكم في صوره اخري بعلة اخري فالاول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح
كالطير في الهوي والثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما لا يقصر والاول ل فيما قصره
يقدح ان منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين وذلك
جايز في المنصوصه كالايلا واللعان والقتل والرده لا في المستنبطه لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما
يصرفه عن الاخر وعن المجموع **اقول** الثاني من الطرق الداله على كون الوصف ليس بعلة عدم
التاثير وعدم العكس وانما جمع المصنف بينهما لتقارب معنييهما فعدم التاثير هو ان يبقى الحكم بعد
زوال الوصف الذي فرض انه علة وعدم العكس هو ان يثبت الحكم في صوره اخري بعلة اخري غير العله
الاولي وسماه الامام العكس والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لان العكس هو انتفا الحكم لانتفا
العله فمثال الاول قول الشافعيه في الدليل على بطلان بيع الغايب مبيع غير مري فلا يصح كالطير في
الهوي والجامع بينهما هو عدم الرويه فيقول المعترض عدم الرويه ليس مؤثرا في عدم الصحه لبقا هذا
الحكم في هذه الصوره بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو راه لا يصح بيعه لعدم القدره على تسليمه
ومثال الثاني استدلال الحنفيه على منع تقديم اذان الصبح بقولهم صلاه الصبح صلاه لا تقصر فلا يجوز تقديم
اذانها على وقتها قياسا على صلاه المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعي هذا الوصف
غير منعكس لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف في صوره اخري غير محل النزاع
كالظهر مثلا فانه يقصر مع امتناع تقديم اذانها وهذا المنع لعلة اخري غير عدم القصر بالضروره لزوال
عدم القصر مع بقا المنع وقد اختلفوا في ان عدم التاثير وعدم العكس هل يقدحان ام لا وبني المصنف الاول
على ان الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين فعند من ذهب الي امتناعه يكون
قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع بقا الحكم من غير ان يكون ثابتا بعلة اخري يحصل العلم
بان ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز ان يكون بقا الحكم بوصف اخر غير ذلك
الوصف المفروض علة واما الثاني وهو عدم العكس فبناه على ان الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله

بعلتين ام لا وبناوه ظاهر مما تقدم فان من يجوز ذلك لا يجعل هذا قادحا لجواز ثبوت حكم في صوره لعله
وثبوت مثله في صوره اخري لعله اخري وقد علمت من هذا ان الحكم الواحد ان بقي بشخصه بعد زوال
العله فهو عدم التاثير وان بقي نوعه فهو عدم العكس ووجه كون الاول واحدا بالشخص ان امتناع
بيع الطير في الهوا قد بقي بعينه بعد الرويه كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الاذان فان الباقي منه بعد
زوال العله وهو كون الصلاه لا تقصر انما هو المنع في الرباعيه والذي كان ثابتا مع العله انما هو
منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعيه وهو منع تقديم الاذان وبنا عدم التاثير على تعليل الواحد
بالشخص يلزم منه ان يكون المراد ببقا الحكم فيه انما هو البقا في تلك الصوره بعينها فافهمه اذا علمت
ذلك فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب احدها يجوز مطلقا واختاره ابن
الحاجب والثاني لا يجوز مطلقا واختاره الامدي والثالث يجوز في المنصوصه دون المستنبطه واختاره
الامام كما نص عليه بعد هذه المسله في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا ثم ان مقتضى كلام المصنف
ان الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع وقال الامدي محل الخلاف في الواحد بالشخص
واما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل يعتبر في العلل ام لا لكن
الامام لما حكاه هنا ذكر ان العلل الشرعيه لا يشترط فيها العكس قال وفي العقليه خلاف بين اصحابنا والمعتزله
ثم اختار مذهب المعتزله وهو انه لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه واما صاحب
الحاصل فانه نقل عن الاشاعره انهم خالفوا في العقليات والشرعيات وليس مطابقا لما في المحصول
واذا جمعت بين ما قاله الامام هنا وبين قوله انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين علمت ان
حكمه بجواز العكس في العلل الشرعيات انما هو في المنصوصه دون المستنبطه ثم استدل المصنف على
ان الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع فان اللعان والايلا علتان مستقلتان
في تحريم وطي المراه وكذلك من ارتد والعياذ بالله تعالي وجني على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة
في اراقة دمه واذا ثبت ذلك في الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الاولي لان كل من قال
بالاول قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب ما قاله الشارحون
فيه نعم التمثيل بالايلا فاسد فان الزوجه لا تحرم به اصلا وليس فيه الا الحنث على تقدير الوطي وهذا
المثال لم يذكره الامام هنا غير انه ذكر في موضع اخر ما يوافقه فتابعه فيه المصنف وكانه توهم ان الحلف
على

على الشي يكون محرما له كوطي المظاهر لاستقام واما المنع في المستنبطه فاستدل عليه بان الحكم فيها انما
هو مستند الي ظن المجتهد انه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لان ظن ثبوت الحكم لاجل
احد الوصفين يصرفه عن ثبوته لاجل الوصف الاخر ولاجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الوصف
الظن بكل منهما ومثال ذلك اذا اعطي شيا الفقيه فقير فانه يحتمل ان يكون الاعطا للفقيه وان يكون
للفقر فلا يجوز اسناده اليهما لما قلناه وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصه واختلف القايلون بجوازه
اذا اجتمعت فقيل كل واحد علة مستقلة ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحده وقيل العله واحده
لا بعينها اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو ان عدم التاثير وعدم العكس انما يقدحان اذا منعنا تعليل
الحكم الواحد بعلتين فان الراجح في التعليل بعلتين منعه في المستنبطه دون المنصوصه علمت ان
الراجح عنده انما يقدحان في المستنبطه دون المنصوصه وهو خلاف ما في المحصول فان حاصل ما فيه
انهما لا يقدحان **قال** الثالث الكسر وهو عدم تاثير احد الجزيين ونقض الاخر كقولهم صلاه الخوف
صلاه تجب قضاوها فيجب اداوها قيل خصوصيه الصلاه ملغي فان الحج كذلك فبقي كونه عباده وهو
منقوض بصوم الحايض **اقول** الثالث من الطرق الداله على ابطال العليه الكسر وهو ان تكون العله
مركبه فيبين المعترض عدم تاثير احد جزييها ثم ينقض الجزء الاخر كما اذا استدل الشافعي على وجوب
فعل الصلاه في حال الخوف بقوله صلاه الخوف صلاه تجب قضاوها فيجب اداوها قياسا على صلاه
الامن فالعله كونها صلاه يجب قضاوها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفي خصوصيه القيد الاول
وهو كونها صلاه ملغي لا اثر له لان الحج كذلك اي يجب قضاوه فيجب اداوه مع انه ليس بصلاه فبقي كونها
عباده يجب قضاوها وهو منقوض بصوم الحايض فانه عباده يجب قضاوها مع انه لا يجب اداوها
وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضا الحج علة لوجوب ادايه غير مستقيم فان التطوع يجب
قضاوه ولا يجب اداوه وقد اختار الامدي ان الكسر يقدح كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض
المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمه المقصوده منه ونقل عن الاكثرين انه لا يقدح واختاره ومثل له بان
يقول الحنفي في سبيل القاضي بسفره مسافر فيترخص كالعاصي في سفره ثم يبين مناسبة السفر للترخص
بما فيه من المشقه فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في حق ارباب الصنايع الشاقه مع عدم
الترخص واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الامدي **قال** الرابع القلب وهو ان

بسبب خلاف قول المستدل على علية الحاقا باصله وهو اما نفي مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن من
الوضوء فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فنقول ركن منه فلا يتقدر بالربع كالوجه او ضمنا
كقولهم بيع الغايب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فنقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية ومنه قلب المساواة
كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار فنقول فيستوي فيه اقراره وايقاعه او اثبات
مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فنقول
فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة وقيل المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافي حصل في الفرع لما
هو بعرض الاجتماع تنبيه القلب معارضة الا ان علة المعارضة واصلها يكون مغايرا لعلة المستدل
واصله قوله الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب وهو ان يربط المعترض
خلاف قول المستدل على العلة التي استدل المستدل بها الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا عليه
وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم فان الحكم الذي يثبته القالب يشترط ان
يكون مغايرا له لا نقيضا كما سياتي فلذلك ابدله المصنف بالخلاف والقلب ثلاثة اقسام الاول ان
يكون لنفي مذهب المستدل صريحا كقول الحنفية مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل
ما ينطلق عليه الاسم قياسا على الوجه فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب
المعترض لجواز ان يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثاني ان يكون لنفي مذهب المستدل
ضمنا اي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغايب عقد معاوضة فيصح مع عدم
رؤية المعقود عليه قياسا على النكاح ويقول الشافعي بيع الغايب عقد معاوضة فلا يثبت فيه
خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغايب عندهم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
قوله ومنه اي ومن القلب الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة
وهو ان يكون في الاصل حكمان احدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والاخر مختلف فيه فاذا اراد
المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول المعترض يجب التسوية بين الحكمين
في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه مثاله استدلال
الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار
فيقول الشافعي المكره مالك مكلف فيسوى بين اقراره بالطلاق وايقاعه اياه قياسا على المختار

ويلزم

ويلزم من هذا الايقاع طلاقه ضمنا لانه اذا ثبت المساواة بين اقراره وايقاعه مع ان اقراره غير معتبر
بالاتفاق لزم ان يكون الايقاع ايضا غير معتبر الثالث ان يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال
193 الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة
كالوقوف بعرفة فانه انما صار قربة بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص
فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة قوله قيل المتنافيان الى اخره اشار به الى ما ذكره في
المحصول وهو ان من الناس من انكر امكان القلب محتجا عليه بانه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه
مع الاختلاف في الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل واحد وهو محال وجوابه ان التنافي
بين الحكمين انما حصل في الفرع فقط لامر عارض وهو اجماع الخصمين على ان الثابت فيه انما هو احد
الحكمين فقط واما اجتماعهما في الاصل فغير مستحيل لان ذات الحكمين غير متنافية الا ترى ان الاصل
في المثال الاول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفا بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره
بالربع وهذان الحكمان يمتنع اجتماعهما في الفرع وهو مسح الراس لان الامامين قد اتفقا على ان الثابت فيه
هو احدهما وكذلك الاصل في المثال الثاني وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرؤية
وعدم ثبوت الخيار فيه ولكن الثابت في الفرع وهو صحة الغايب انما هو احدهما ولذلك الاصل في المثال
الثالث وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين مجتمعان فيه وهما ان الصوم لا يشترط ومجرده ليس بقربة
قوله تنبيه الى اخره لما بين القلب واقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضة فقال القلب
في الحقيقة معارضة فان المعارضة تسليم دليل الخصم واقامة دليل اخر على خلاف مقتضاه وهذا
بعينه صادق على القلب الا ان الفرق بينهما ان العلة المذكورة في المعارضة والاصل المذكور فيها يكونان
مغايرين للعلة والاصل الذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علته واصله هما علة المستدل
واصله قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح في علة نفسه او اصله
بخلاف المعارضة فان للمستدل يعترض عليها بما للمعترض ان يعترض على دليل المستدل من
المنع والمعارضة وله ان يقلب قلبه وحينئذ فيسلم اصل القياس قال الخامس القول بالموجب
وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف مثاله في النفي ان يقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
فنقول مسلم ولكن لم لا يمنعه غيره ثم لو بينا ان الموجب قايم ولا مانع غيره لم يكن ما ذكرناه تمام الدليل وفي الثبوت

قولهم الخيل يسابق عليها فتجب الزكاة فيه كالابل فنقول مسلم في زكاة التجارة اقول الطريق الخامس من
مبطلات العلية القول بالموجب اي القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله
المستدل دليلا لحكمه مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بان يخيل المستدل ان ما ذكره من النص او القياس
مستلزم لحكم المسالة المتنازع فيها مع انه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا التعريف
اولى من قول المحصول انه تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استيفاء الخلاف لخروج القول
بالموجب الذي يقع في غير القياس وكانه اراد تعريف ما يقع في القياس خاصة لان الكلام في مبطلات
العلية والقول بالموجب قسمان احدهما ان يقع في النفي وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم
من دليله كون شيء معين غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه انه ماخذ الخصم مثاله ان يقول الشافعي
في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه يعني ان المحدد والمثقل
وسيلتان الى القتل والتفاوت الذي بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت في المتوسل اليه وهو
التفاوت في المقتولين من الصغر والكبر والخسة والشرف فيقول الحنفي كون التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز ان يمتنع من وجوبه امر موجود
في المثقل غير التفاوت فانه لا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم الشافعي المستدل
لو ادعى بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه بان الموجب للقصاص وهو
القتل العمد العدوان قايم في صورة القتل بالمثقل فانه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالاصل او
بغيره من الطرق لكان منقطعا ايضا اي حتى لا يسمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور اولا ليس هو دليلا
تاما بل جزء من الدليل هكذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر ولم يتعرض ابن الحاجب
لذلك القسم الثاني ان يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم في النوع
واللازم من دليله ثبوته في صورة ما من الجنس كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل
حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياسا على الابل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة
ونحن نقول بموجبه فانا نوجب فيه زكاة التجارة ومحل النزاع انما هو في زكاة العين ولا يلزم من اثبات
المطلق اثبات جميع انواعه قال السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة او الفرع مانعا
والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا اقول

الطريق

194 الطريق السادس وهو اخر الطرق المبطلة للعلية الفرق وهو ضربان الاول ان يجعل المعترض
تعين اصل القياس اي الخصوصية التي فيه علة لحكمه كقول الحنفي الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء
بالقياس على ما خرج منهما والجامع هو خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما ان الخصوصية التي
في الاصل وهو خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء لا مطلق خروجها الثاني ان يجعل
تعين الفرع اي خصوصيته مانعا من ثبوت حكم الاصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل
الذمي قياسا على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان فيقول المعترض الفرق بينهما ان
تعين الفرع وهو كونه مسلما مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه قوله والاول يعني ان الفرق
بالطريق الاول وهو جعل تعين الاصل علة هل هو مؤثر اي يفيد غرض المعترض ويقدح في العلية
ام لا فيه خلاف ينبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزنا لم يقدح هذا الفرق
لان الحكم في الاصل اذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعينه لم يكن التعليل
الثاني مانعا من التعليل الاول اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلتين والغرض جوازه وان منعناه قدح
هذا الفرق لان تعين الاصل غير موجود في الفرع والحكم مضاف اليه اعني الى التعين فلا يكون
ايضا مضافا الى المشترك والا لزم التعليل بعلتين واما الثاني وهو الفرق بتعين الفرع فانه يؤثر
عند من جعل النقض مع المانع قادحا في كون الوصف علة لان الوصف الذي جعله المستدل علة اذا وجد
في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح
واما من لا يجعله قادحا يقول بان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر لان تخلف الحكم عنه انما هو لمانع هذا حاصل
كلام المصنف وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر عنده في المستنبطة دون
المنصوصة لانه اختار التفصيل كما تقدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقا لانه اختار ان النقض
مع المانع غير قادح واعلم ان بناء تاثير الفرق الاول على التعليل بعلتين صحيح واما الثاني فلا بل يؤثر
مطلقا في دفع كلام المصنف المستدل وبيانه ان الشافعي في مثالنا لما فرق بتعين الفرع وهو كونه
مسلما فان قلنا ان النقض مع المانع قادح في العلية فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهي القتل
العمد العدوان فانها وجدت في حق المسلم مع تخلف الحكم عنه وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي
المعترض وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب

مقتضاها عليها لان الفرض ان ذلك من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشي مع مقارنة المانع منه
وحينيذ فيحصل للمستدل مقصوده وهو عدم ايجاب القصاص فيثبت ان بناه عليه فاسد ولذلك لم يتعرض
الامام واتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البنا اصلا نعم اطلق الامام ان قبول الفرق مبني علي تعليل الحكم الواحد
بعلتين واذا احلنا كلامه علي الفرق بتعين الاصل لم يرد عليه شي **قال** الطرف الثالث في اقسام
العله علة الحكم اما محله او جزوه او خارج عنه عقلي حقيقي او اضافي او سلبي او شرعي او لغوي
متعديه او قاصره وعلي التقديرات اما بسيطه او مركبه **اقول** هذا الطرف معقود لبيان
اقسام العله وبيان ما يصح به التعليل منها وما لا يصح فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم
علي ثلاثه اقسام وهي اما ذات المحل لتعليل حرمه الربو في النقدين لكونهما جوهري الاثمان واما ذات
المحل لتعليل خيار الرويه في بيع الغايب لكونه عقد معاوضه واما خارج عنه والخارج علي ثلاثة اقسام
عقلي وشرعي ولغوي وزاد في المحصول علي هذه الثلاثه العرفي فاما الامر العقلي فثلاثة اقسام حقيقي
كتعليل حرمة الخمر بالاسكار واضافي لتعليل ولاية الاجبار بالابوه وسلبي كتعليل عدم وقوع طلاق
المكره بعدم الرضى والمراد بالحقيقي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافي ما يتوقف تعقله باعتبار غيره واما
الامر الشرعي فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه واما الامر اللغوي فكقولنا في النبيذ انه يسمي
خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب والتعليل بهذا جايز علي المشهور وقيل لا وقيل ان كان مشتقا جاز
والا فلا هكذا حكاه القرافي وغيره والقايل بالصحه هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره
هناك وادعي الامام هنا انه لا يصح اتفاقا وليس كذلك فانه ممن حكي الخلاف هناك واما العرفي
الذي زاده الامام فمثل له بقولنا في بيع الغايب انه مشتمل علي جهاله مجتنبه في العرف ثم اعاده بعد
ذلك ومثل له بالشرف والخسه والكمال والنقصان قال ولكن انما يعلل به بشرط ان يكون مضبوطا
متميزا عن غيره وان يكون مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز ان لا يكون
ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه افضل الصلاه والسلام وحينيذ لا يجوز التعليل به
وحاصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة اقسام منها خمسه في تقسيم الخارج وهذا
علي تقدير ان يكون ما بعد الخارج من الاقسام انما هو اقسام للخارج فقط وبه صرح في المحصول
ثم العله اما متعديه او قاصره فالمتعديه هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصره

بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربو بجوهري الثمنيه وعلي كل واحد من التقديرات المذكوره
فاما ان يكون العله بسيطه كالامثله المذكوره او مركبه وحينيذ فقد يكون مركبه من الصفه الحقيقيه
او الاضافيه كقولنا قتل صدر من الاب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقي والابوه اضافيه
او من الحقيقيه والسلبيه كتعليل وجوب القصاص علي قاتل الادمي لكونه قتلا بغير حق او من الثلاثه
كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق **قال** قيل لا يعلل بالمحل لان القابل
لا يفعل قلنا لا نسلم ومع هذا فالعله المعرف **اقول** لما ذكر المصنف اقسام العله شرع
في بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكي فيه الخلاف
منها ست مسايل منها تعليل الحكم بمحله وقد اختلفوا فيه علي ثلاثه مذاهب اصحها عند الامام
والامدي وابن الحاجب انه ان كان العله متعديه فانه لا يجوز لانه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه
في غيره وان كانت قاصره فيجوز سوا كانت العله مستنبطه او منصوصه فانه لا استبعاد في
ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونها خمرا ولا في ان يعرف كون الخمر مناسبا للحرمه استعماله
والثاني لا يجوز مطلقا ونقله الامدي عن الاكثرين والثالث يجوز مطلقا وهو مقتضي اطلاق
المصنف واحتج المانعون بان محل الحكم قابل للحكم فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به وكذلك كل معني
مع محله وحينيذ فلو كان المحل علة للحكم لكان فاعلا في الحكم لان العله تؤثر في المعلول وتفعل فيه
ويستحيل كون الشي الواحد قابلا لشي وفاعلا فيه كما تقرر في علم الكلام لان نسبة القابل
الي المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الي المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف واجاب
المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان القابل لا يفعل وقولهم في الاستدلال عليه ان الوجوب
والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك ان لو كان المراد بالامكان هو الامكان الخاص وليس
كذلك بل المراد الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك في الكلام علي الاشتراك الثاني سلمنا ان القابل
لا يفعل لكن لا نسلم انه لو كان علة له لكان فاعلا فيه وانما يكون كذلك ان لو كان المراد من العله هو المؤثر
ونحن لا نقول به بل العله عندنا هو المعرف واعلم ان الاقوال المذكوره في التعليل بالمحل جاريه ايضا
في التعليل بجزيه لكن الصحيح هنا عند الامدي الجواز مطلقا وبه جزم المصنف في التقسيم السابق
ونقل اعني الامدي عن الاكثرين المنع مطلقا وقال ابن الحاجب ان كانت العله قاصره جاز وان كانت

متعديه فلا **قال** قيل لا يعلل الحكم الغير المضبوطه كالمصالح والمفاسد لانه لا يعلم وجود
القدر الحاصل في الاصل في الفرع قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل الظن بان
الحكم لمصلحه وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه **اقول** التعليل قد يكون بالضابط المشتمل
علي الحكمه كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله علي الحكمه المناسبه له وهي المشقه وكجعل الزنا علة
لوجوب الحد لاشتماله علي حكمه مناسبه له وهي اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمه اي بمجرد
المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقه ووجوب الحد لاختلاط الانساب والاول لا خلاف
في جوازه واما الثاني ففيه ثلاثه مذاهب حكاها الامدي احدها الجواز مطلقا ورجحه الامام
والمصنف وكلام ابن الحاجب يقتضي رجحانه ايضا والثاني المنع مطلقا ونقله الامدي عن الاكثرين
واشار اليه المصنف بقوله لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحا وفتح الكاف جمع الحكمه والثالث واختاره
الامدي ان كانت العله ظاهره منضبطه بنفسها جاز وان لم يكن كذلك فلا كالمشقه فانها خفيه
غير منضبطه بدليل انها قد تحصل للحاضر وتنعدم في حق المسافر **قوله** لانه لا يعلم
اي استدل المانع بان القدر الحاصل من المصلحه في الاصل وهو الذي رتب الشارع عليه الحكم فيه لا يعلم
وجوده في الفرع لكون المصالح والمفاسد من الامور الباطنه التي لا يمكن الوقوف علي مقاديرها ولا
امتياز كل واحد من مراتبها التي لا نهاية لها عن المرتبه الاخري وحينيذ فلا يجوز للمستدل اثبات
حكم الفرع بها واجاب المصنف بانه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومه لما جاز بالوصف
المشتمل عليها لان العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل
عليها بالاتفاق كالسفر مثلا فانه علة لجواز القصر لاشتماله علي المشقه لا لكونه سفرا وحينيذ فاذا
حصل الظن بتلك المصلحه او المفسده المقدره وحصل الظن ايضا بان قدر تلك المصلحه او
المفسده حاصل في الفرع لزم بالضروره حصول الظن بان الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن واجب
قال قيل العدم لا يعلل به لان الاعدام لا تتميز وايضا ليس علي المجتهد سبرها قلنا
لا نسلم فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وانما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها قيل انما يجوز التعليل
بالحكم المقارن وهو احد التقادير الثلاثه فيكون مرجوحا قلنا ويجوز بالمتاخر لانه معرف **اقول**
يجوز تعليل الحكم العدمي بالعله العدميه وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان اصحهما عند المصنف

انه يجوز واختاره الامام هنا لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدمات والدوران يفيد ظن
العليه كما تقدم واصحهما عند الامدي وابن الحاجب انه لا يجوز واختاره الامام في الكلام علي الدوران
لوجهين احدهما ان الاعدام لا يتميز عن غيرها وما لا يتميز عن غيره لا يجوز ان يكون علة اما الصغري
فلان المتميز عن غيره لا بد ان يكون موصوفا بصفه التمييز والموصوف بصفة التمييز ثابت والعدم
نفي محض واما الكبري فلان الشي الذي يكون علة لا بد ان يتميز عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة
الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحه للعليه اي اختبارها ليتميز العله عن غيرها فلو كانت
الاعدام صالحه للعليه لكان يجب عليه ان يسبرها لكنه لا يجب واجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم
ان الاعدام لا يتميز بل يقبل التمييز اذا كانت من الاعدام المضافه بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم
الملزوم فالحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس واما استدلالهم عليه فجوابه ان
الموصوف بالتمييز انما يستدعي الثبوت في الذهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقه
ليس لها تمييز ونحن نسلم امتناع التعليل بها والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد
لعدم قدرته عليها فانها لا تتناهي لا لكونها غير صالحه للعليه **قوله** قيل انما يجوز الي اخره اختلفوا
في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه الامام والمصنف مطلقا لان الحكم قد يدور مع حكم اخر
والدوران يفيد ظن العليه ومنعه قوم مطلقا واحتجوا بان الحكم الذي يفرض كونه علة انما يجوز التعليل
به اذا كان مقارنا للحكم الذي هو معلول له لانه ان كان متقدما عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم تخلف المعلول
عن علته وان كان متاخرا فلا يجوز ايضا والا لزم تقدم المعلول علي علته فثبت انه يجوز التعليل علي تقدير
واحد ولا يصح علي تقديرين فيكون التعليل به مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحا فان التقدير الواحد
مرجوح بالنسبه الي التقديرين ولا شك ان العبره في الشرع بالراجح لا بالمرجوح واجاب المصنف بانه
يجوز التعليل ايضا بالمتاخر لان المراد من العله هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز ان يكون متاخرا كالعالم
مع الصانع سبحانه وتعالي وحينيذ فيصح التعليل به علي تقديرين من ثلاثه ويلزم منه ان يكون راجحا عكس
ما قلتم ولقايل ان يقول ان كان المراد من المتقدم والمتاخر انما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي
لكونه قديما وان كان المراد به الذاتي فهو ثابت في كل علة ومعلول فان العله متقدمه بذاتها علي معلولها
وايضا فلا نسلم ان المتقدم بالزمان لا يصلح للعليه وانما يكون كذلك ان لو كان التخلف لغير مانع فلم قلتم انه

ليس كذلك واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثا على تحصيل مصلحة كما تقول من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسه وللآمدي في هذه المسله تفصيل يطول ذكره وهو مبني على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره واعلم ان هذا الذي ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدي وقال الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرف لان تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه **قال** قالت الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفايدة قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فايدة ولنا ان التعدية توقفت على العلية فلو توقفت هي عليها لزم الدور **اقول** العلة القاصرة كتعليل حرمة الربوي في النقدين لكونهما نقدين ان كانت ثابتة بنص او اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الامام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك على الاصح عند الامام والآمدي واتباعهما ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعي ونقله الآمدي وابن الحاجب عن الاكثرين ايضا وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فايدته لان فايدة التعليل انما هو اثبات الحكم وهو غير حاصل اما في الاصل فلثبوته بالنص واما في غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الغرض انها قاصرة واذا انتفت الفايدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحكيم لا يفعل العبث واجاب الامام بثلاثة اجوبة احدها وعليه اقتصر المصنف انا لا نسلم انحصار الفايدة في اثبات الحكم بل لها فايدة اخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ووفق الحكمة لكون النفس الى قبوله اميل الثاني انا قالوه بعينه وارد في المنصوصة الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفايه عن غيره من اعظم الفوايد وهي حاصلة هنا فانا اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا في الاصل وصفا متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينيذ فيلزم اثبات الحكم في الفرع بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها ونقل امام الحرمين في البرهان عن بعضهم ان فايدة تعليل تحريم التفاضل في النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس اذا راجت رواج النقود قال وهذا خطأ لان النقدية في الشرع مختصة بالنوعين لان النص ان تناولها بقي الامر على ما هو عليه من عدم حصول الفايدة من التعليل وان لم يتناولها كانت العلة متعدية وكلامنا في القاصرة واعلم ان هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص لا يكون ثبوته بالعلة وقد نقله عنهم في المحصول وعللوه بان الحكم معلوم والعلة مظنونة

197 والمظنون لا يكون طريقا الى المعلوم ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب عن اصحابنا انهم جوزوا ثبوته بها وحينيذ فيندفع الدليل من اصله **قوله** ولنا اي استدل اصحابنا على الجواز بان تعدية العلة الى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور واجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دور معية واجاب غيره بان كل واحد من التعدية والعلة مستلزمة للاخرى كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها فلا يلزم الدور لان الدور انما هو على تقدير التوقف وايضا ان كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة اخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة اخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلية على التعدية بهذا المعنى بل انما تتوقف على وجود الوصف في صورة اخرى وحينيذ فلا دور **قال** قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء تنتفي العلية ثم اذا انتفى جزء اخر لزم التخلف او تحصيل الحاصل قلنا العلية عدمية فلا يلزم ذلك **اقول** ذهب الاكثرون ومنهم الامام والآمدي واتباعهما الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لانه مناسب له ودائر معه وجودا وعدما يفيد ان العلية كما تقدم وعلى هذا فقال بعضهم يشترط ان لا تزيد الاجزاء على سبعة قال الامام ولا اعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من اجزايه علة تامة لعدم عليته لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته واذا انتفت الذات انتفت الصفات بالضرورة وحينيذ فنقول اذا انتفى جزء من المركب تنتفي العلية لما قلناه ثم اذا انتفى جزء اخر منه فان لم تنتف عليته لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان انتفت لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال واجاب المصنف بان العلية صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التي هي امور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا فان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا واذا كان انتفاؤها وجوديا امتنع ان يكون عدم كل جزء علة لان الامور العدمية لا تكون علة للامر الوجودي هذا غاية ما يقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة اما التكلف فواضح واما الضعف فلان هذه الطريقة تنعكس فتكون العلية من الامور الوجودية لان نقيضها عدمي وهو عدم العلية واما المخالفة فقد سبق انه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف ولم يجب الامام به عن هذه الشبهة وانما اجاب عن شبهة اخرى

وذلك انهم قالوا كون الشي علة لغيره صفة لذلك الشي فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فان قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من اجزا المركب فيلزم ان يكون كل واحد منها علة مستقلة وان قام بكل واحد منها من تلك الاجزا جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينيذ للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السوال الذي اجاب عنه الامام بكون العلة عدمية وهو مطابق فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ونقل جوابها الى الشبهة الاولى وتبعه المصنف والظاهر انه انما حصل عن سهو واجاب ابن الحاجب بجوابين احدهما لا نسلم ان عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية الثاني ان هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشي الواحد جايز سواء كانت مترتبة او في وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة الى الحدث **قال** وهنا مسايل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة تتوقف عليه الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي لانه اذا اثر معه فرونه اولى قيل لا يثبت الا العدم المستمر قلنا الحادث يعرف الازلي كالعالم للصانع الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه الرابعة الشي يدفع الحكم كالعدة او يرفعه كالطلاق او يدفع ويرفع كالرضاع الخامسة العلة قد يعلل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين **اقول** لما فرغ المصنف من شرايط العلة شرع في ذكر مسايل متعلقة بها الاولى لا اشكال في انه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيه القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز ان يستدل بعلية العلة على وجود الحكم كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص وانما قلنا انه لا يجوز لان العلية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين فكون العلية متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو اثبتنا الحكم بها لزم الدور وهذا الدليل ضعيف لوجهين ذكرهما صاحب التحصيل احدهما ان النسبة انما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج والثاني ان المراد بالعلة هو المعرف على ما سبق وحينيذ فلا يلزم الدور المسلة الثانية تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي له فيه مذهبان ارجحهما عند الامام والمصنف وابن الحاجب انه لا يتوقف لان المقتضي والمانع بينهما معاندة ومضادة والشي لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع

حال ضعفه وهو وجود المقتضي فجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضي اولى لكن اذا قلنا بهذا فانتفا
الحكم لانتفا المقتضي اظهر في العقل من انتفايه لحصول المانع هكذا قاله في المحصول وعلى هذا فمدعي
198 الاول اربح من مدعي الثاني فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث والمذهب الثاني ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي واختاره الآمدي لان المعلول ان كان هو العدم المستمر فباطل لان المانع حادث والعدم المستمر ازلي واسناد الازلي الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه لان العلل الشرعية معرفات والحادث يجوز ان يكون معرفا للازلي كما ان العالم معرف للصانع واعلم ان هذه المسله من فروع تخصيص العلة فانه يمتنع الجمع بين المقتضي والمانع عند من يمنع التخصيص ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه المسله الثالثة الوصف الذي جعل علة في الاصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفي قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعيا او ظنيا لحصول المقصود به وقياسا على ساير المقدمات وسياتي الكلام على وجوده في الفرع المسله الرابعة الوصف المانع قد يكون دافعا للحكم فقط اي اذا قارنه ابتداء دفعه وان وجد في الاثنا لم يندفع وقد يكون رافعا فقط اي بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعا ورافعا فالاول كالعدة فانها تمنع ابتدا النكاح لا دوامه فان المراة لو اعتدت عن وطي شبهة لم ينفسخ نكاحها واما الثاني فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فان الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد واما الثالث فكالرضاع وهو واضح المسله الخامسة العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان اي في ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا يتاتى ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعلل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقا في الحيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الاخير وانما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه ان لم يكن للمعلولين المتضادين شرط اصلا او كان لهما شرط واحد او شرطان مختلفان فانه يلزم منها اجتماع الضدين وهو محال واعلم انه يشترط ايضا في العلة شرطان احدهما ان

لايكون دليلهما متناولا لحكم الفرع كما لو قال قايل السفرجل مطعوم فيجري فيه الربو قياسا علي البر ثم يستدل علي كون الطعم علة لتحريم الربو في البر بقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام وسياتي مثله في الحكم ايضا وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الامدي عن بعضهم وتوقف فيه الثاني ما ذكره الامدي وابن الحاجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع علي الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة الفقرا فانها تقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة وانما قلنا لا يجوز لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة لتوقف عليتها علي اعتباره **قال**

الفصل الثاني في الاصل والفرع

اما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانهما ان اتحدا في العلة فالقياس علي الاصل الاول وان اختلفا لم ينعقد الثاني وان لا يتناول دليل الاصل الفرع والا لضاع القياس وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين وغير متاخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه **اقول** لما فرغ من الكلام علي العلة التي هي احد اركان القياس شرع في الكلام علي الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فاما الاصل فذكر له خمسة شروط الاول ثبوت حكمه وهو واضح الثاني ان يكون ذلك الحكم ثابتا بدليل من الكتاب او السنة او اتفاق الامة فان كان متفقا عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب ففي صحة القياس عليه مذهبان حكاهما في الاحكام واختار ابن الحاجب انه لا يصح قال ومحله عند اختلافهما في العلة او في وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود في الاصل ام لا فلو سلم الخصم انها العلة وانها موجودة او اثبت المستدل انها موجودة انتهض الدليل علي الخصم وان كان مذهبا لاحدهما فقط فهو علي قسمين احدهما ان يكون مذهبا له للمستدل دون المعترض وذلك بان يكون المستدل قد اثبت حكمه بالقياس علي شي فان كان كذلك فانه لا يصح القياس عليه عند الجمهور خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري واليه اشار بقوله بدليل غير القياس مثاله قول القايل السفرجل مطعوم فيكون ربويا بالقياس علي التفاح ثم نقيس التحريم في التفاح عند توجه منعه علي البر بجامع الطعم ايضا وكذلك قول القايل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا علي الرتق وهو انسداد محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرتق عند توجه منعه علي الجب بجامع فوات الاستمتاع وانما قلنا لا يجوز لان القياسين ان اتحدا في العلة كما في المثال

الاول

199

الاول فيكون قياس الفرع الثاني انما هو علي الاصل الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثاني لغوا وان اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم ان لا ينعقد القياس الثاني لان علة ثبوت الحكم في الفرع الاول الذي هو اصل القياس الثاني هي الوصف الجامع بين الاصل الاول وفرعه وهي غير موجودة في الفرع الثاني وايضا فالحكم في الفرع المتنازع فيه اولا وهو فسخ النكاح بالجذام انما ثبت حكم اصله فاذا كان حكم اصله هو الرتق ثابتا بعلة اخري وهي العلة التي استنبطت من الاصل الاخر فيمتنع تعديه الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين لان ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتا بغيره بالاتفاق واذا كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه القسم الثاني ان يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند المستدل فالقياس باطل كما قاله الامدي وابن الحاجب لان هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح بنا الفرع عليه فان جعله الزاما للمعترض فقال هذا هو عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم ابطال المعني وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بهذا وتعديه فليس تصويبه في الاصل وتخطيه في الفرع باولي من العكس قاله الامدي الشرط الثالث ان لا يكون الدليل الدال علي حكم الاصل متناولا للفرع لانه لو تناوله لكان اثبات الحكم في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف تبعا للحاصل وعلله الامام والامدي بانه لو تناوله لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا باولي من العكس الشرط الرابع ان يكون حكم الاصل معللا بعلة معينة غير مبهمة لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة والعلم بحصول العلة متوقف علي تعليل حكم الاصل وعلي تعيين علته الشرط الخامس ان يكون حكم الاصل غير متاخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوي القياس لانه لو كان كذلك لكان يلزم ان يكون حكم الفرع قبل مشروعية الاصل حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق اللهم الا ان يذكر ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق انشا الحكم فانه يقبل كما قاله الامدي وابن الحاجب اما اذا كان للفرع دليل اخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا بذلك الدليل وبعده يكون ثابتا به

دبالقياس وغايته يلزم ان تتوارد ادلة علي مدلول واحد وهو غير ممتنع ومثاله قياس الشافعي ايجاب النية في الوضو علي ايجابها في التيمم فان التيمم متاخر عن الوضو اذ مشروعيته بعد الهجرة ومشروعية الوضو قبلها ومع ذلك فالقياس صحيح فان وجوب النية في الوضو له دليل اخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات ثم انما يتم ذلك في مثالنا اذا كان ورود الحديث قبل مشروعية الوضو فان كان بعدها فلا لان المحذور باق والي هذا كله اشار بقوله وغير متاخر وهو منصوب عطفا علي خبر كان وهذا التفصيل قاله الامام والمصنف واشار اليه الغزالي في المستصفي ولم يتعرض له الامدي ولا ابن الحاجب بل اطلقا المنع **قال** وشرط الكرخي عدم مخالفته الاصول او احد امور ثلاثة التنصيص علي العلة والاجماع علي التعليل مطلقا وموافقته اصول اخر والحق انه يطلب الترجيح بينه وبين غيره وزعم عثمان البتي قيام ما يدل علي جواز القياس عليه وبشر المريسي الاجماع عليه او التنصيص علي العلة وضعفهما ظاهر **اقول** لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة في الاصل اردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم فمنها هل يجوز القياس علي ما لا يكون حكمه مخالفا للاصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا ام لا فيه خلاف ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الي جواز القياس عليه مطلقا اذا عقل معناه وجزم الامدي بانه لا يجوز مطلقا وهو مقتضي كلام ابن الحاجب وقال الكرخي لا يجوز الا باحد امور ثلاثة الاول تنصيص الشارع علي علة حكمه لان تنصيصه علي العلة كالتصريح بالقياس عليه الثاني ان تجمع الامة علي تعليله فلا يكون من الاحكام التعبدية التي لا تعلل بالاتفاق ولا من الاحكام التي اختلف في تعليلها كالطهور بالماء ثم اذا اجمعوا علي التعليل فلا فرق بين ان يتفقوا علي تعيين العلة او يختلفوا فيها واليه اشار بقوله مطلقا والثالث ان يكون القياس عليه موافقا لاصول اخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب علي المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس علي هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس علي اصول اخر بما مر من الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الاقيسة فعلي هذا قال الامام هذا الاصل الذي ورد علي خلاف قياس ساير الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس علي غيره فيرجح المجتهد بينهما وان لم يكن مقطوعا به فان كانت علته منصوصة فيجب الترجيح بينهما ايضا لان القياس علي الاصول تختص بان طريق حكمه معلوم وان كان علي طريق عليته غير معلومة وهذا القياس

بالعكس

200

بالعكس فتعادلا وان لم تكن علته منصوصة فالقياس علي باقي الاصول اولي وهذه الصورة الاخيرة وارده علي المصنف وللشافعي في هذه المسالة اختلاف تقدم ذكره في اوايل القياس وزعم عثمان البتي انه لا يقاس علي اصل حتي يقوم دليل علي جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل علي جواز القياس فتبعه المصنف علي عبارته ولكنه نسي لفظه اشتراط ولا بد منها قال القرافي والمراد من ورود الدليل انما هو علي الباب من حيث هو لا علي المسالة المقاس عليها بخصوصها فان كانت المسالة من مسايل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل علي جواز القياس في النكاح وان كانت من مسايل الطلاق فلا بد من دليل يدل علي جواز القياس فيه **قوله** وبشر اي وزعم بشر المريسي ان شرط انعقاد الاجماع علي كون حكمه معللا وثبوت النص علي عين تلك العلة هذا لفظ المحصول وكلام المصنف مخالفة من وجهين احدهما في اشتراط الاجماع علي الاصل الموقع له فيه انما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسي ان شرط القياس ان يكون حكم الاصل مجمعا عليه والعلة منصوصة هذا لفظه والثاني في اشتراطه احد الامرين والموقع له فيه صاحب التحصيل **قوله** وضعفهما ظاهر يعني مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالي فاعتبروا ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة وذهب قوم الي ان المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتي قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام خمس يقتلن في الحل والحرم انه لا يقاس عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف في اوايل القياس مذاهب اخري تناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل في موضع واحد لكان اولي **قال** اما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل علي حكمه اجمالا ورد بان الظن يحصل دونهما **اقول** يشترط في الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما في عينها كقياس النبيذ علي الخمر بجامع الشدة المطربة او في جنسها كقياس وجوب القصاص في الاطراف علي القصاص في النفس بجامع الجناية وشرط المصنف ايضا ان لا تتفاوت العلتان اي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به في المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساويا وقد يكون اولي واخفي وانما اشترطنا المماثلة لان القياس كما تقدم عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وانما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لحصل بين الحكمين تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم

واذا وجب تماثل

بوجود العله في الفرع وزعم ان ظن وجوده لا يكفي وشرط ابو هاشم ان يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل
اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا ان الشرع ورد بميراث الجد جمله والا لم تستعمل الصحابه
القياس في توريثه مع الاخوه والي هذين الشرطين الضعيفين اشار المصنف بقوله وشرط لذا وكذا
وهو مبني للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين ان ظن وجود الحكم في الفرع حاصل عند ظن وجود
العله فيه من غير وجود الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب وشرط الامدي وابن الحاجب ان لا
يكون حكم الفرع منصوصا عليه وادعي الامدي انه لا خلاف فيه قال لانهما اذا كان منصوصا
عليه فليس قياس احدهما على الاخر اولي من العكس وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الاكثرين
انه لا يشترط قال لان ترادف الادله على المدلول الواحد جايز **قال** تنبيه يستعمل القياس
على وجه التلازم ففي الثبوت تجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه لازما مثل لما وجبت الزكاه
في مال البالغ المشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللالي
قياسا عليه واللازم منتف فالملزوم مثله **اقول** اعلم ان اهل الزمان يستعملون
القياس الشرعي على وجه التلازم اي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي
فيثبتون به الحكم تاره وينفونه اخرى فاراد المصنف التنبيه عليه في اخر القياس فلذلك سماه
تنبيها وطريق استعماله انه ان كان المقصود اثبات الحكم فيجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع
ويجعل العله المشتركه بين الاصل والفرع دليلا على الملازمه وحينيذ فيلزم من ثبوت حكم الاصل
ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وان كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم
الفرع ملزوما ونقيض حكم الاصل لازما وتجعل العله المشتركه دليلا على الملازمه ايضا وحينيذ
فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم مثال الاول ان يعدل عن قول القايل تجب الزكاه على الصبي
قياسا على البالغ بجامع ملك النصاب او دفع حاجه الفقير الى قولنا لما وجبت الزكاه في مال
البالغ للعله المشتركه بينه وبين مال الصبي وهي ملك النصاب او دفع حاجه الفقير لزم ان
تجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان اصلا ملزوما وما كان فرعا وجعلنا العله الجامعه دليلا
على التلازم ومثال الثاني ان يعدل عن قول القايل لا زكاه في الحلي قياسا على اللالي بجامع الزينه
الى قولنا لو وجبت الزكاه في الحلي لوجبت في اللالي واللازم منتف لانها لا تجب في اللالي فالملزوم

مثله

كالملزوم مثله ووجه الملازمه اشتراكهما في الزينه ولما كانت المقدمه المنتجه في المثال الاول
٢٠١ انما هو اثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ لما لافادتها ذلك ولما كانت المقدمه المنتجه
في المثال الثاني انما هو نفي اللازم استعمل المصنف فيه لفظ لو لكونها داله على امتناع الشي
لامتناع غيره **قال الكتاب الخامس** في دلايل اختلف
فيها وفيه بابان الباب الاول في المقبوله منها وهي سته الاول الاصل في المنافع الاباحه لقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض قل من حرم زينه الله التي اخرج لعباده احل لكم الطيبات وفي المضار التحريم
لقوله عليه الصلاه والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام قيل على الاول اللام تجي لغير النفع
كقوله تعالى وان اساتم فلها وقوله تعالى ولله ما في السموات قلنا مجاز لاتفاق ايمه اللغه على انها
للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس قيل المراد الاستدلال قلنا هو
بعد حاصل من نفسه فيحمل على غيره **اقول** لما فرغ من الكتب الاربعه المعقوده للادله
المتفق عليها شرع في كتاب اخر لبيان الادله المختلف فيها وجعله مشتملا على بابين الاول في المقبول
منها والثاني في المردود فاما المقبول فسته الاول ان الاصل في الاشيا النافعه هي الاباحه وفي الاشيا
الضاره اي مولمات القلوب هو الحرمه وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادله الشرعيه واما
قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم ثم استدل المصنف على اباحه المنافع بثلاث ايات الايه الاولي
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ووجه الدلاله ان الباري تعالى اخبر بان جميع المخلوقات الارضيه للعباد
لان ما موضوعه للعموم لا سيما وقد اكدت بقوله جميعا واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهه
الانتفاع للمخاطبين الا ترى انك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه انه مختص بنفعه وحينيذ فيلزم من
ذلك ان يكون الانتفاع بجميع المخلوقات ماذونا فيه شرعا وهو المدعي الثانيه قوله تعالى قل من حرم زينه
الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ووجه الدلاله ان هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو
للانكار وحينيذ فيكون الباري تعالى قد انكر تحريم الزينه التي تختص بنا الانتفاع بها لما تقدم من اللام كما تقدم
وانكار التحريم يقتضي انتفا التحريم والا لم يجز الانكار واذا انتفت الحرمه تعينت الاباحه وفيه نظر وقد
تقدم في اوايل الكتاب ان انتفا الحرمه لا يوجب الاباحه الايه الثالثه قوله تعالى احل لكم الطيبات
وجه الدلاله ان اللام في لكم تدل على ان الطيبات مخصوصه بنا على جهه الانتفاع كما تقدم وليس المراد

بالطيبات هو المباحات والا يلزم التكرار بل المراد بها ما تستطيبه النفس لان الاصل عدم معنى ثالث
واما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاه والسلام لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام ووجه الدلاله ان الحديث يدل على نفي الضرر مطلقا لان النكره المنفيه تعم وهذا النفي ليس
واردا على الامكان ولا الوقوع قطعا بل على الجواز واذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعي **قوله**
قيل على الاول اي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحه المنافع بوجهين احدهما انا لا
نسلم ان اللام في اللغه للاختصاص النافع فانها قد تجي لغير النفع لقوله تعالى وان اساتم فلها وقوله
تعالى ولله ما في السموات وما في الارض لما في الايه الاولي فانها لاختصاص الضرر لا لاختصاص
النفع واما الايه الثانيه فلتنزيهه تعالى عن الانتفاع به واجاب المصنف بان استعمال اللام في غير النفع
مجاز لاتفاق ايمه اللغه على ان اللام موضوعه للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقه المعروفه
والا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه ان يكون اللام حقيقه في الاختصاص النافع وحينيذ فيكون استعمالها
في غيره مجازا لانه خير من الاشتراك وللقايل ان يقول هذا ينافي ما ذكره في القياس من كون اللام حقيقه في التعليل
وايضا فان اهل اللغه لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو
الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا واما قولهم الجل للفرس فهو انما يدل على صحه استعمالها
فيه لا على نفي استعمالها في الاختصاص الذي لا ينفع فانه يحتمل ان يكون موضوعه لمطلق الاختصاص
ودعواه اولي لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز الاعتراض الثاني سلمنا ان اللام للاختصاص النافع الى ذلك
الاختصاص الذي افادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق ببعض وتلك الصوره حاصله هنا
فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم واجاب المصنف ان الاستدلال على الصانع
حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح ان يستدل من نفسه على خالقه فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الايات
على غير الاستدلال تكثيرا للفايده وفرارا من تحصيل الحاصل **قال** الثاني الاستصحاب
حجه خلافا للحنفيه والمتكلمين لنا ان ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاوه ولولا ذلك لما تقرر المعجزه
لتوقفها على استمرار العاده ولم تثبت الاحكام الثابته في عهده عليه الصلاه والسلام لجواز النسخ ولكان
الشك في الطلاق كالشك في النكاح ولان الباقي يستغني عن سبب او شرط جديد بل يكفيه دوامهما دون
الحادث ويقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهايه له فيكون راجحا **اقول** الدليل الثاني

من الادله المقبوله استصحاب الحال وهو عباره عن الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني من الادله المقبوله بناء
٢٠٢ على ثبوته في الزمان الاول والسين فيه للطلب على القاعده ومعناه ان المناظر يطلب الان صحه ما مضى
كاستدلال الشافعيه على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضو بان ذلك الشخص كان على الوضو
قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه وهو حجه عند الامام والامدي واتباعهما خلافا لجمهور الحنفيه
والمتكلمين **قوله** لنا اي الدليل على انه حجه وجهان احدها انما ثبت في الزمان الاول من وجود
لم نعلم امر او عدمه ولم يظهر زواله لا قطعا ولا ظنا فانه يلزم بالضروره ان يحصل الظن ببقايه كما كان والعمل
بالظن واجب قال المصنف ولولا ذلك اي ولولا ان ما ثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون
مظنون البقا في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلاثه امور باطله بالاتفاق احدها ان لا تتقرر معجزه اصلا
لان المعجزه امر خارق للعاده وخرق العاده متوقف على استمرار العاده فانه لو لم يتوقف على استمرارها
اعتقادا لجاز تغييرها ولا يكون المعجزه خارقه للعاده واستمرار العاده متوقف على ان الاصل بقا ما كان على ما كان
فانه لا معنى للعاده الا ان تكرر وقوع الشي على وجه مخصوص يقتضي الايقاع انه لو وقع لم يقع الا على ذلك الوجه
ولولا ان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوي اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزه
خارقه للعاده الثاني ان لا تثبت الاحكام الثابته في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبه الينا لجواز النسخ
فانه اذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاوها مساويا لجواز نسخها وحينيذ فلا يمكن الجزم
بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح الثالث ان يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم
حصول الظن بما مضى وحينيذ فيلزم ان يباح الوطي فيهما او يحرم فيهما وهو باطل اتفاقا بل يباح للشاك
في الطلاق دون الشاك في النكاح الدليل الثاني ان بقا الباقي راجح على عدمه واذا كان راجحا وجب العمل
به اتفاقا وهو المدعي ووجه رجحانه من وجهين احدهما ان الباقي يستغني عن السبب والشرط
الجديدين لان الاحتياج اليهما انما هو لاجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج حينيذ اليهما
والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامهما بخلاف الامر الذي يحدث فانه لا بد له من سبب وشرط
جديدين فيكون عدم الباقي كذلك لانه من الامور الحادثه وما لا يفتقر ارجح من المفتقر فيكون البقا ارجح
من العدم وهو المدعي وانما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في استمرار
وجوده الى دوام سببه وشرطه الثاني ان عدم الباقي يقل بالنسبه الى عدم الحادث لان عدم الحادث

يصدق على ما لا نهاية له واما عدم الباقي فمتناه لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي متناه واذا
كان عدم الباقي اقل من عدم الحادث كان وجوده اكثر من وجوده فيكون ارجح **فرع** مذكور في
المحصول هنا المتعلق بالاستصحاب وهو ان نافي الحكم هل عليه دليل ام لا فقال بعضهم هو مطالب به
واختاره ابن الحاجب وقيل لا وقيل ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا وفصل الامام
فقال ان ارادوا بقولهم لا دليل عليه هو ان العلم بذلك العدم الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا
حق وان ارادوا به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي او الظن لا يحصل الا لموثر والامدي تفصيل يطول ذكره
قال الثالث الاستقرا مثل الوتر يودي على الراحلة فلا يكون واجبا لاستقرا الواجبات
وهو يفيد الظن والعمل به لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر **اقول** قد تقدم الكلام
على لفظ الاستقرا في الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم الى تام وناقص فالتام اثبات حكم كلي في ماهيه
لاجل ثبوته في جميع جزوياتها والناقص وهو مقصود المصنف هو اثبات حكم كلي في ماهيه لثبوته في بعض
افرادها وهذا لا يفيد القطع لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرا من الجزويات على خلاف ما استقرى منها
قال في المحصول وكذا لا يفيد ايضا الظن على الاظهر وخالفه صاحب الحاصل فجزم بانه يفيده وتبعه عليه
المصنف وعلى هذا يختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقراه وقلتها ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة
والسلام نحن نحكم بالظاهر ومثال ذلك استدلال بعض الشافعيه على عدم وجوب الوتر بان الوتر يودى
على الراحلة وكل ما يودى على الراحلة لا يكون واجبا اما المقدمة الاولى فبالاجماع واما الثانية فاستقرا
وظايف اليوم والليلة ادا وقضا فان قيل الوتر كان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان
يصليه على الراحلة فالجواب ما قاله القرافي وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم
يكن واجبا عليه الا في الحضر **قال** الرابع اخذ الشافعي رضي الله عنه باقل ما قيل اذا لم يجد
دليلا كما قيل دية الكتابي الثلث وقيل النصف وقيل الكل بنا على الاجماع والبراءة الاصلية قيل يجب الاكثر
ليتيقن الخلاص قلنا حيث يتيقن الشغل والزايد لم يتيقن **اقول** الدليل الرابع من الادلة المقبولة
الاخذ باقل ما قيل وقد اعتمد الشافعي رضي الله عنه في اثبات الاحكام اذا كان الاقل جزوا من الاكثر
ولم يجد دليلا غيره كما في دية الكتابي فان العلما اختلفوا فيها على ثلاثة اقوال فقال بعضهم انها كدية
المسلم وقالت المالكيه نصف ديته وقالت الحنفيه ثلث ديته فاختار الشافعي المذهب الاول وهو

انها الثلث بنا على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية لما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه فان الكل
الاكثر يستلزم ايجاب الاقل حتى لو فرضنا ان بعضهم قال لا يجب فيه شي اصلا لم يكن ايجاب الثلث
مجمعا عليه لكونه قول بعض الامة واما البراءة الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة اذ هي دالة على عدم
الوجوب مطلقا لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع فبقي ما عداه على الاصل فتلخص ان الحكم بالاقتصار
على الاقل مبني على مجموع هذين الشيئين كما قرره الامام والامدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب
بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصه فقول المصنف بنا على الاجماع والبراءة تعليل
لقوله اخذ الشافعي وقوله اذا لم يجد دليلا سواه اي فان وجد الشافعي لم يتمسك بالاقل لان ذلك
الدليل ان دل على ايجاب الاكثر فواضح ولذلك لم ياخذ الشافعي بالثلاث في انعقاد الجمعة وفي الغسل
من ولوغ الكلب لقيام الدليل على الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم بالجمله لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع
الى اقل ما قيل هكذا قاله في المحصول فلذلك اطلق المصنف هذا الشرط وفي التقسيم الثاني منه نظر
لانه يقتضي امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك **قوله** قيل يجب الاكثر اي اعترض بعضهم على
الشافعي في اخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب الاكثر ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه واجاب
المصنف بانه انما يجب ذلك حيث يتيقن شغل الذمه به والزايد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم
يثبت عليه دليل **قال** الخامس المناسب المرسل ان كانت المصلحة ضروريه قطعيه كليه كتترس
الكفار الصايلين باسارى المسلمين اعتبر والا فلا واما مالك فقد اعتبره مطلقا لان اعتبار جنس
المصالح يوجب اعتباره ولان الصحابه رضي الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح **اقول** سبق في الباب
الثاني من كتاب القياس ان المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا الثالث هو
المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه بالمناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين واما الثالث
فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب احدها انه غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب
وهو المختار وقال الامدي انه الحق الذي اتفق عليه الفقها والثاني انه حجة مطلقا وهو مشهور عن مالك
واختاره امام الحرمين وقال ابن الحاجب وقد نقل ايضا عن الشافعي ولذلك قال امام الحرمين الا انه
شرط فيه ان يكون تلك المصالح مشبهه بالمصالح المعتبره والثالث وهو راي الغزالي واختاره المصنف
انه ان كانت المصلحة ضروريه قطعيه كليه اعتبرت والا فلا فالضروريه هي التي تكون من احدى الضروريات

الخمس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب واما القطعيه فهي التي يجزم بحصول المصلحة
فيها والكليه هي التي تكون موجبه لنافع عامه المسلمين ومثال ذلك ما اذا صال علينا الكفار وتترسوا
باسارى المسلمين وقطعنا انا ان امتنعنا عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين
كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما من غير ذنب صدر منه فان قتل الترس والحالة
هذه مصلحة مرسلة لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يقم ايضا دليل على عدم جواز قتله
عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضروريه قطعيه كليه فلذلك صح اعتبارها اي يجوز
ان يودي اجتهاد مجتهد الى ان يقول هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود
الشرع من حفظ مسلم واحد فان لم تكن المصلحة ضروريه بل كانت من المصلحيات او التتمات فلا
اعتبار بها كما اذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذ لا ضرورة فيه فان حفظ دينا غير
متوقف على استيلائنا على تلك القلعة وكذلك ان لم تكن قطعيه كما اذا لم يقطع بتسليط الكفار علينا
عند عدم رمي الترس او لم تكن كليه كما لو اشرفت السفينة على الغرق وقطعنا بنجاة الذين فيها لو رمينا
واحدا منهم البحر فانه لا يجوز الرمي لان نجاة اهل السفينة ليست مصلحة كليه ولذلك لا يجوز لجماعة
وقعوا في مخمصة اكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزويه **قوله** لان الاعتبار اي احتج
مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام كما مر في القياس واعتبار جنس
المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فردا من افرادها الثاني ان من تتبع احوال الصحابه رضي
الله عنهم قطع بانهم كانوا يقنعون في الوقايع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن امر اخر فكان ذلك اجماعا
منهم على قبولها والمصنف قد تبع الامام في عدم الجواب عن هذين الدليلين وقد يجاب عن الاول بانه لو وجب
اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها للمصالح المعتبره في كونها مصالح لوجب الغاوها ايضا لاشتراكها
مع المصالح الملغاه في ذلك فيلزم اعتبارها والغاوها وهو محال وعن الثاني انا لا نسلم اجماع الصحابه
عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه او جنسه القريب ولم يصرح بخلاف
في هذه المسئلة **قال** السادس فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم
عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل **اقول** الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف
الاستدلال على عدم الحكم لعدم ما يدل عليه وتقريره ان يقال فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب

فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فهذا ايضا يدل
على ان الامر فيه كان مفوضا الى اختياره **قوله** ونحوه اي ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة
والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها وكقوله الا الاذخر لما سوله فقال الا الاذخر في حديث العباس المشهور وهو ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلا خلاها ولا يعضد شجرها فقال
العباس الا الاذخر يا رسول الله فقال الا الاذخر واجاب المصنف بان هذه الصور كلها لا تدل على تفويض
الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان يكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثنا اي يجوز له على وفق اراده
بعض الناس كان اوحى الله تعالى اليه بان يقتل الاسارى الا ان سايلة سايل في احدهم والاحسن في الجواب
ان يقال اما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيرا فيه وفي غيره من الاسارى والتخيير ليس بممتنع
انما قايل هذا التخيير ثابت في حق الامام واما قوله الاقرع لو قلت نعم لوجب فدلوله الوجوب على تقدير
قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلاة والسلام لا يقول الحكم الا اذا كان الحكم كذلك ولكن
من اين لنا ان الحكم لذلك فقد يكون ممتنعا وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضية الشرطيه
لا تدل على جواز الشرط الذي فيها واما قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم فيحتمل ان يكون الباري تعالى امره
بان يامرهم عند عدم المشقة فلما وجد المشقة لم يامرهم واما قوله الا الاذخر فيحتمل ان يكون بوحي سريع
او اطلق العام والمراد به الخصوص فكان على عزم البيان وجواب الباقي ظاهر ولما ثبت القدح في ادله
القاطعين لزم منه صحة التوقف فلاجل ذلك كان هو المختار **قال الكتاب
السادس** في التعادل والتراجيح وفيه ابواب الباب الاول في تعادل الامارتين في نفس
الامر منعه الكرخي وجوزه قوم وحينيذ فالتخيير عند القاضي وابي علي وابنه والتساقط عند بعض
الفقها فلو حكم القاضي باحدى الامارتين مره لم يحكم بالاخرى اخرى لقوله عليه السلام لابي بكر رضي الله عنه لا تقض
في شي واحد بحكمين مختلفين **اقول** لما فرغ المصنف من الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها
فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك لانها اذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الاخر فهو
التعادل وان كان فهو الترجيح ثم انه جعل الكتاب مشتملا على اربعة ابواب الاول منها في التعادل والثلثة
الباقية في التراجيح وذلك لان الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الاحكام الكليه

كما سياتي وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب او اجماع او خبر او قياس فالكتاب والاجماع
لا يجري فيهما الترجيح اما الكتاب فلانه لا ترجيح لاحدي الايتين على الاخرى عند تعارضهما الا ان يكون
احداهما مخصصة للاخرى او ناسخها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة الي اعادته مع انه قد اشار اليه في الحكم
الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتخلص ان الترجيح انما
ان يكون لاحد الخبرين على الاخر او لاحد القياسين على الاخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في
الابواب الثلثة اذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه وكذلك بين
القطعي والظني لكون القطعي مقدما واما التعادل بين الامارتين اي الدليلين الظنيين فاتفقوا على جوازه
بالنسبة الي نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فمنعه الكرخي وكذلك الامام احمد كما نقله
ابن الحاجب لانهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وان لم يعمل بواحد منهما
لزم ان يكون نصبهما عبثا وهو على الله تعالى محال وان عمل باحداهما نظر ان عينها فهو تحكم وقول
في الدين بالتشهي وان خير فيهما كان ترجيحا لامارة الاباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه ايضا وذهب
الجمهور الي جواز التعادل كما حكاه عنهم الامام ولذلك الامدي وابن الحاجب واختاراه لانه لا يمتنع ان يخبر
احد العدلين عن وجود شي والاخر عن عدمه واجابوا عن دليل المانعين بانا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من
الاقسام فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلاه كالدليل الواحد وحينئذ فيقف
المجتهد او يتخير سلمنا لكن لا نسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الي غيرهما والقول بلزوم العبث
مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها
المصنف فقالوا ان كانت الامارتان على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير
والدليل على الوقوع ان من دخل الكعبة فله ان يستقبل ما شاء من الجدران وكذلك من ملك مائتين من الابل
فله ان يخرج اربع حقاق او خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كالاباحة والحرمة
فهو جائز عقلا وممتنع شرعا هذا معنى ما قاله وكلامه في الاستدلال يدل عليه فافهمه **قوله**
وحينئذ اي واذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب
القاضي ابو بكر وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الي ان المجتهد يتخير بينهما وجزم به الامام والمصنف
في الكلام على تعارض النصين كما سياتي وقال بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع المجتهد الي البراءة الاصلية
ثم

ثم اذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد فان كان في امر يتعلق به عمل عمل بما شاء وان تعلق بغيره فان كان
في استفتاء خير المستفتي وان كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم باحدي الامارتين
على التعيين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لان كل واحد ۲۰۵
منهما يختار ما هو اوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم باحدي الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالامارة
الاخرى لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر رضي الله عنه لا تقض في شي واحد بحكمين مختلفين
قال مسئلة اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل ان يكونا
احتمالين او مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتاخر فهو مذهبه والا حكي القولان واقوال الشافعي
كذلك وهي دليل على علو شانه في العلم والدين **اقول** هذه المسئلة في حكم تعارض القولين
المنقولين عن مجتهد واحد ولا شك ان تعارضهما بالنسبة الي المقلدين كتعارض الامارتين بالنسبة
الي المجتهدين فلذلك ذكرها في بابه وحاصله انه اذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان
فله حالان احدهما ان يكون ذلك في موضع واحد بان يقول مثلا هذه المسئلة فيها قولان فيستحيل
ان يكون المراد انهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه فان ذكر عقب ذلك
ما يدل على تقوية احدهما مثل ان يقول هذا اشبه او يفرع عليه فيكون ذلك مذهبه وان لم يذكر
شيا من ذلك فانه يدل على توقفه في المسئلة لفقدان الرجحان عنده وحينئذ فقوله ان فيها قولان
يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز اي في المسئلة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين
ويحتمل ان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين وانما نص عليهما لئلا يتوهم من اراد من المجتهدين الذهاب
الي احدهما انه خارق الاجماع هذا هو حاصل كلام المصنف واما جعل بعض الشارحين التوقف احتمالا
اخر قسيما للاحتمالين الاخيرين فليس موافقا لما قاله الامام وغيره ولا مطابقا لعبارة الكتاب ولا صحيحا
من جهة المعنى لان معنى توقفه بين الشيئين هو ان يكون كل منهما محتملا عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا
التوقف على كونهما احتمالين ان اراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره او امكان صدورهما عنه اي عن
ذلك الغير مع انه لا يري ذلك فهو قريب ونقل في المحصول عن بعضهم ان اطلاق القولين يقتضي التخيير
ثم ضعفه الحال الثاني ان يكون نقل القولين عن المجتهد في مجلسين بان نص مثلا في كتاب على حل شي
ونص في اخر على تحريمه فان علم المتاخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول منسوخا والا حكي عنه القولان

من غير ان يحكم على احدهما بالرجوع **قوله** واقوال الشافعي كذلك هو اشارة الي الحالين المتقدمين
اي وقع منه التنصيص عليهما في موضع واحد وفي موضعين قال في المحصول الذي وقع ذلك منه في موضع
من غير ترجيح البته منحصر في سبع عشرة مسئلة كما نقله الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ
ابي حامد **قوله** وهو دليل اي وقوع القولين من الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل على علو
شانه في العلم والدين فاما الحال الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالته على علو شانه
في العلم ان كل من كان اغوص نظرا واتم وقوفا على شرايط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده
اكثر واما في الدين فلانه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بجزمه كما هو عليه ولم يستنكف من الاعتراف
بعدم العلم به وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر ايضا وعد من المسلمين منه من مناقبه واما النوع الثاني وهو
تنصيصه على القولين في موضعين فوجه دلالته على علو شانه في العلم انه يعرف به انه كان طول عمره
مشتغلا بالطلب والبحث واما في الدين فلانه يدل على انه متى لاح له في الدين شي اظهره وانه لم يكن يتعصب
لترويج مذهبه **فرع** قال في المحصول اذا لم يعرف القول المنسوب الي الشافعي في القولين
المطلقين وعرفنا قوله في نظير تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب
لم نحكم بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الي الفرق وان لم يكن بينهما فرق البته
فالظاهر انه يكون قوله في احدى المسئلتين قولا له في الاخري وهذه المسئلة هي المعروفة بان لازم المذهب
هل هو مذهب ام لا **قال الباب الثاني** في الاحكام الكلية
للتراجيح الترجيح تقوية احدي الامارتين على الاخري ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عايشة على قوله
انما الماء من الماء مسئلة لا ترجيح في القطعيات اذ لا تعارض بينهما والا ارتفع النقيضان او اجتمعا
اقول عقد المصنف هذا الباب للاحكام الكلية للتراجيح وهي الامور العامة لانواعها بحيث
لا يختص بفرد من افراد الادلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته وعلى
اربع مسايل اذا علمت ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمييل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي
الاصطلاح ما ذكره المصنف وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لا يجري بين
القطعيات ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه وقوله ليعمل بها احتراز عن تقوية احدي الامارتين
على الاخري لا ليعمل بها بل لبيان ان احداهما افصح من الاخري فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن
الحاجب

او المسمع الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وذكر الامدي نحوه ايضا وفيه نظر فان هذا حد
للرجحان لا للترجيح فان الترجيح من افعال الشخص بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح
ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا خبر عايشة في التقاء الختانين وهو ۲۰۶
قولها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر
ابي هريرة وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا
عايشة اعلم بفعله في هذه الامور من الرجال الاجانب وذهب قوم كما قاله في المحصول الي انكار الترجيح
في الادلة قياسا على البينات وقالوا عند التعارض يلزم التخيير او الوقف **قوله** مسئلة لا ترجيح في
القطعيات يعني ان الترجيح يختص بالدلايل الظنية ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية او نقلية لان
الترجيح متوقف على وقوع التعارض بينها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين
او ارتفاعهما وذلك لانه لا جايز ان يعمل باحدهما دون الاخر لانه تحكم فتعين اما اثبات مقتضاهما وهو جمع
بين النقيضين او رفع مقتضاهما وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف وللقايل ان يقول
يعمل باحدهما ولكن لمرجح وهو المدعي ولم يستدل الامام به بل استدل بان الترجيح تقوية فلا تتاتي
في القطعيات لانها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوي ايضا سبق منعها ولو استدلوا بانه
يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتصرون عليه لكان اظهر واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح
في القطعيات فيه نظر لما ستعرفه في تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي
دليلان والظني وهو ممنوع لكون القطعي مقدما دايما **قال** مسئلة اذا تعارض نصان فالعمل بهما
من وجه اولي بان يتبعض الحكم فيثبت البعض او يتعدد فيثبت بعضها او يعم فيوزع لقوله عليه الصلاة
والسلام الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله ثم يفشو
الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا **اقول**
وجه مناسبة هذه المسئلة الكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه
او لانا اذا اعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلا منهما على الاخر من ذلك الوجه الذي اعمل فيه وحاصل المسئلة
انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح احدهما على الاخر اذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان امكن ولو من وجه
دون وجه فلا يصار الي الترجيح لان اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما بالكلية لكون الاصل في الدليل هو

الاعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على ثلاثة انواع احدها ان يتبعض
حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين اي يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض وعبر الامام عن
هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزي في التنقيح بقسمة الملك وذلك كما اذا
كان في يد اثنين دار وادعى كل واحد منهما انها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لان يد كل منهما دليل ظاهر على
ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض فيتبعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعا بين الدليلين
من وجه وكذلك اذا تعارضت البينتان فيه على قول القسمة بخلاف ما اذا تعارضتا في نحو القتل والقذف
مما لا يتبعض النوع الثاني ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين اي يحتمل احكاما فيثبت لكل واحد بعض
تلك الاحكام ولم يمثل له الامام ايضا ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد
فانه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فان الخبر
يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة وكذلك التقرير يحتمل ذلك ايضا فيحمل الخبر على نفي الكمال ويحمل التقرير
على الصحة الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما اي مثبتا للحكم في الموارد المتعددة فيوزع الدليلان
عليهما ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الى اخره والى ذلك كله
اشار المصنف بقوله بان يتبعض الى اخره وهو متعلق بقوله فالعمل **قال** مسئلة اذا تعارض
نصان وتساويا في القوه والعموم وعلم المتاخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدهما
قطعيا او اخص مطلقا عمل به وان تخصص من وجه طلب الترجيح **اقول** هذه المسئلة عقدها
المصنف لبيان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على الاخر وحاصلها ان النصين المتعارضين على
قسمين احدهما ان يكونا متساويين في القوه والعموم والثاني ان لا يكونا كذلك والمراد بتساويهما في القوه
ان يكونا معلومين او مظنونين وتساويهما في العموم ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر
واما قول كثير من الشارحين ان التساوي في القوه لا يدخل فيه ما اذا كان معلوم السند والدلاله لاستحاله
التعارض في القطعيات فباطل لان المراد من التعارض هنا ما هو اعم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح
في المحصول بذلك فهو اشبه من المسئله اعني بدخول المقطوع به في هذه الاقسام وصرح ايضا بان التعارض
والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص ياتي ذكره فدل على ان اطلاق المنع مردود فاما القسم الاول
فهو ان يكونا متساويين في القوه والعموم وفيه ثلاثة احوال احدها ان يعلم ان احدهما متاخر الورود عن

الاخر

۲۰۷ الاخر ويعلم ايضا بعينه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين او مظنونين وسواء كانا من الكتاب
او السنه او احدهما من الكتاب والاخر من السنه الا ان من يقول ان الكتاب لا يكون ناسخا للسنه وبالعكس فانه
يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا للنسخ فان لم يكن اي
كصفات الله تعالى كما قاله النقشواني فانهما يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر ولو كان الدليلان خاصين
فحكمهما حكم المتساويين في القوه والعموم سواء كانا قطعيين او ظنيين ولعل المصنف انما لم يذكر ذلك
لوضوحه الثاني ان يجهل المتاخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب
الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السوا وان كانا مظنونين وجب الرجوع
الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا تخير المجتهد هكذا صرح به في المحصول واليه اشار المصنف بقوله
وان جهل فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح ان كانا مظنونين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه
وهو غير مطابق لما في المحصول الحال الثالث ان يعلم تقارنهما ولم يذكره المصنف وقد ذكره في المحصول
فقال ان كانا معلومين وامكن التخيير بينهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير قال ولا يجوز
ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا ان يرجح ايضا بما يرجع
الى الحكم لكون احدهما للحظر مثلا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكليه وان كانا مظنونين وجب
الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير **قوله** وان كان احدهما قطعيا شرع
يتكلم في القسم الثاني وهو ان لا يتساويا في القوه والعموم فحينئذ اما ان لا يتساويا في القوه بان يكون
احدهما اخص من الاخر مطلقا او اخص منه من وجه فتلخص ان في هذا القسم ايضا ثلاثة احوال والاعم
مطلقا هو الذي يوجد مع كل افراد الاخر وبدونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل
لازم مع ملزومه كالزوجيه مع العشره ومقابله هو الاخص مطلقا واما الاخص من وجه والاعم من
وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الاخر في صوره كالحيوان والابيض الحال الاول
ان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا فحينئذ يرجح القطعي والعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان
المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان بالعكس قدم الظني كما سياتي في القسم الذي بعده الحال الثاني
ان يكون احدهما اخص من الاخر مطلقا فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين سواء علم
تاخره عن العام ام لا على خلاف فيه مذكور في موضعه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا

والعام مقطوعا به ام لا كما قاله في المحصول لان تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصوره
لا توخذ من كلام المصنف في هذه المسئله لان كلامه هنا وان اقتضى ادخالها فكلامه في القسم الذي قبله
يقتضي اخراجها لكنها توخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف انما اهملها لذلك نعم ان علمنا العام
المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا يؤخذ به اذا كان مظنونا لان الاخذ به في هذه الحاله نسخ لا تخصيص
كما سبق غير مره ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الحال الثالث ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون
وجه فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة اخرى ليعمل بالراجح لان الخصوص يقتضي الرجحان كما تقدم وقد
ثبت ها هنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الاخر فيكون لكل منهما رجحان على الاخر ومثاله
قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان بينه وبين نهيه عليه
السلام عن الصلاة في الاوقات المكروهه عموما وخصوصا من وجه لان الخبر الاول عام في الاوقات خاص
ببعض الصلوات وهي القضا والثاني عام في الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهه فيصار
الى الترجيح كما قلناه ولا فرق في ذلك بين ان يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة
الاسناد وبالحكم لكون احدهما للحظر مثلا على ما سياتي واما القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد
كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لان الحكم بذلك الشي المتقدم بهذا الوجه طريقه الاجتهاد
وليس في ترجيح احدهما على الاخر بالاجتهاد اطراح الاخر قال بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه فمراده
بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا انهما تقارنا فانه لا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر اصلا كما تقدم ذكره
وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف ايضا
بذلك في الاقسام السابقه واستفدنا من كلامه هنا ان الصحيح عنده في تعادل الامارتين انما هو
التخيير فانه لم يصحح هناك شيا **قال** مسئله قد يرجح بكثرة الادله لان الظنين اقوى قيل
يقدم الخبر على الاقيسه قلنا ان اتحد اصلها فمتحده والا فممنوع **اقول** مذهب الشافعي
كما قاله الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادله لان كل واحد من الدليلين يفيد ظنا والا لم يكن دليلا
والظن الحاصل من احدهما غير الظن الحاصل من الاخر لاستحالة اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا شك ان
الظنين اقوى من الظن الواحد والعمل بالاقوى واجب لكونه اقرب الى القطع واستدل المخالف بانه
لو جاز الترجيح بكثرة الادله لكانت الاقيسه المعارضه لخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر

عليها

۲۰۸ اشبه بالمتاخر والمماقيد بقوله تاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا كان الحكم بخلافه كما سياتي
الخامس يرجح الخبر المورخ بتاريخ مضيق اي وارد في اخر عمره عليه الصلاة والسلام على الخبر المطلق
لانه اظهر تاخرا ومثله الامام بانه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه صلى بالناس قاعدا والناس
قيام وهو يقتضي اقتدا القايم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم واذا صلى جالسا يعني الامام فصلوا
جلوسا اجمعين وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه السادس اذا اسلم الراويان
في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم ان احدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره
راجح اي على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الاخر في حال اسلامه ام في حال كفره كما قاله في المحصول قال لانه
اظهر تاخرا **قال** الخامس باللفظ فيرجح الفصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص والحقيقه
والاشبه بها فالشرعيه ثم العرفيه والمستغني عن الاضمار والدال على المراد من وجهين وبغير وسط
والمومي الى علة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد **اقول** الوجه الخامس الترجيح
باللفظ وهو امور الاول ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فان
الفصيح مقدم اجماعا للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك فان منهم من رده لان النبي صلى الله عليه
وسلم كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على ان الراوي رواه بلفظ نفسه واما
الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا لبعضهم لان الرجل الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح الثاني يرجح
الخاص على العام لما تقدم في موضعه الثالث العام الباقي على عمومه راجح على العام المخصص للاختلاف
في حجيته وهذا القسم يستغنى عنه بما سياتي من تقديم الحقيقه على المجاز لان العام المخصص مجاز مطلقا
عند المصنف الرابع يرجح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقه على المستعمل بطريق المجاز لان دلالة الحقيقه
اظهر وهذا فيما اذا لم يكن المجاز غالبا فان غلب ففيه خلاف سبق في موضعه الخامس اذا تعارض خبران
ولا يمكن العمل باحدهما الا بارتكاب المجاز وكان مجاز احدهما اشبه بالحقيقه من مجاز الاخر فانه يرجح عليه لقربه
وقد مر تمثيل ذلك في المجمل والمبين السادس الخبر المشتمل على الحقيقه الشرعيه يرجح على المشتمل على
طب الحقيقه العرفيه او اللغويه لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله انه تكلم
بها ثم ان المشتمل على الحقيقه العرفيه يرجح على المستعمل على الحقيقه اللغويه لاشتهار العرفيه وتبادر
معناها السابع يرجح الخبر المستغني عن الاضمار على الخبر المفتقر اليه لان الاضمار على خلاف الاصل

وهذا القسم ايضا داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لان الاضمار نوع من المجاز الثامن يرجح الخبر الدال على
المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول اقوى لتعدد جهة الدلالة التاسع
يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة لان قلة الوسايط تقتضي كثرة الظن ومثاله
قوله عليه الصلاه والسلام الايم احق بنفسها من وليها مع قوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فان الاول يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها باذن وليها كما يقوله ابو حنيفة والثاني يدل
على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة وذلك لانه يدل على البطلان عند عدم الاذن واذا ابطل ذلك
بطل ايضا مع الاذن لاتفاق بين الامامين على عدم الفصل العاشر يرجح الخبر المومي الى علة الحكم
على الخبر الذي لا يكون كذلك لان انقياد الطباع الى الحكم المعلل اسرع الحادي عشر الخبر الذي ذكر معه
معارضه كقوله عليه الصلاه والسلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها يرجح على ما ليس كذلك لان
ترجيحه انما يكون باعتقاد تاخره عن الخبر الدال على النهي وتاخره عنه يقتضي النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح
الدال على النهي فانه يقتضي النسخ مرتين لانه لابد من اعتقاد وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخا للاباحة
التي فيه والاباحة التي فيه ناسخة للنهي المخبر عنه وهو المشار اليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير
صحيح واضح خلافا لما توهمه بعض شارحي المحصول الثاني عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه
الصلاه والسلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم راجح على ما ليس كذلك لان اقترانه بالتهديد
يدل على تاكد الحكم الذي تضمنه وكذلك لو كان التهديد في احدهما اكثر كما قاله في المحصول واهمله المصنف
تبعا للحاصل **قال** السادس الحكم فيرجح المبقي لحكم الاصل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يفد والمحرم
على المبيح لقوله عليه الصلاه والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وللاحتياط وتعادل
الموجب ومثبت الطلاق والعتاق لان الاصل عدم القيد ونافي الحد لانه ضرر لقوله عليه الصلاه
والسلام ادروا الحدود بالشبهات **اقول** الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو بامور الاول
يرجح الخبر المبقي لحكم الاصل اي المقرر لمقتضى البراءة الاصلية على الخبر الناقل اذ لو لم يتاخر عنه لم يكن له
فايدة لانه حينئذ يكون واردا حيث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل اخر وهو
البراءة الاصلية والاستصحاب واذا كان متاخرا عن الناقل كان راجحا منه وهذا الذي اختاره المصنف
ذكر الامام انه الحق ونقل عن الجمهور انهم رجحوا الناقل لان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره

بخلاف المبقي ولان الاخذ بالمبقي يستدعي تاخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير للنسخ لان الناقل
حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقي يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين واذا قدرنا تاخر الناقل واخذنا
به ففيه تقليل للنسخ لان المبقي حينئذ يكون واردا اولا لتاكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لازالة
حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب عن الاول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم الفايدة وعن
الثاني ان رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقي تكثير النسخ وايضا
فلو اعتقدنا تاخير الناقل لكان ناسخا لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الاصلية والخبر المؤكد لها بخلاف
ما قلناه فانه لا يكون المنسوخ الا دليل واحد الثاني الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على
الاباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الامدي ونقله عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل
ترجح الاباحة لاعتضادها بالاصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الامام
شيئا والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه
لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب ولان الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك ايضا
احتج القايلون بالتحريم بامرين احدهما قوله عليه الصلاه والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام
على الحلال الثاني ان الاحتياط يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حراما ففي ارتكابه ضرر وان
كان مباحا فلا ضرر في تركه **قوله** وتعادل الموجب يعني ان الخبر المحرم يعادل الخبر الموجب
فاذا ورد دليلان احدهما يقتضي تحريم شيء والاخر يقتضي ايجابه فيتعادلان اي يتساويان حتى لا يعمل
باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق
العقاب على الترك فيتساويان اي واذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما
تقدم والمساوي للمقدم مقدم والحكم بالتساوي هو راي الامام واتباعه وجزم الامدي بترجيح المحرم
لان اعتنا الشرع بدفع المفاسد اكثر من عنايته بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه ايضا الثالث
يرجح الخبر المثبت للطلاق او العتاق على الخبر النافي له خلافا لبعضهم لان الاصل عدم القيد فالخبر
الدال على الطلاق او العتاق دال على زوال قيد النكاح او ملك اليمين فيكون موافقا للاصل وحينئذ
فيكون ارجح وهذا الذي جزم به المصنف جزم به الامدي ايضا حكما وتعليلا ثم قال ويمكن ان يقال
بل النافي اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والدليل المقتضي لصحتهما

راجح على النافي له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك ايضا ولم يرجح الامام شيئا بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخي فقط
ونقل عن قوم اخرين انهما يستويان الرابع يرجح الخبر النافي للحد على الخبر الموجب له خلافا لبعضهم والدليل
عليه امران احدهما ان الحد ضرر والضرر منفي عن الاسلام لقوله عليه الصلاه والسلام لا ضرر ولا
اضرار في الاسلام الثاني قوله عليه الصلاه والسلام ادروا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر في
نفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك فلا اقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث وهذا الذي
جزم به المصنف جزم به ايضا الامدي وابن الحاجب ولم يرجح الامام شيئا بل نقل المذكور هنا عن بعض
الفقهاء فقط ثم قال والمتكلمون نعم كلامه في هذا القسم وفي الذي قبله يميل الى ما اختاره المصنف
لانه استدل له ولذلك فعل اتباعه لصاحب الحاصل **قال** السابع بعمل اكثر السلف **اقول**
الوجه السابع الترجيح بالامر الخارجي كما قاله الامام فيرجح احد الخبرين على الاخر بعمل اكثر السلف خلافا
لبعضهم لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل ولم يرجح الامام شيئا بل نقل الترجيح بذلك عن عيسى
ابن ابان فقط ثم نقل عن اخرين انه لا يفيد ترجيحا لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه ايضا والتعبير
باكثر السلف عبرة الامام ايضا وهو يقتضي ان ما دون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم
به الامدي واقتضاه كلام ابن الحاجب وهذا في غير الصحابة اما الصحابة فان قول بعضهم كاف في الرجحان
كما جزم به الامام **فصل** في امور اخرى يحصل بها الترجيح ذكرها الامام واهملها المصنف الاول
ان يكون طريق احدى الروايتين يقل فيه اللبس كما اذا اخبر انه شاهد زيدا بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح
على من اخبر انه شاهده ببغداد وقت العصر الثاني ان يذكر المزكي سبب العداله الثالث ان يجزم
احدهما ويقول الاخر كذا قال فيما اظن الرابع يرجح الحديث القولي على الفعلي لان القول ادل وهذا قد سبق
من كلام المصنف الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقبوله وقال عيسى بن ابان يقدم المرسل
وقال القاضي عبد الجبار يستويان السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياسا على الشهادة قال وفيه
احتمال السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه لمسماه على اللفظ المختلف فيه الثامن ان يكون احدهما
قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل اخر والاخر ليس كذلك فانه يقدم الاول في المشبه والمشبه به جميعا
لان تشبيهه محل بمحل فيه اشارة الى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية في قوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فيحل ان هذا راجح في المشبه على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا

عصب وفي المشبه به على قوله عليه السلام في الخمر اراقها التاسع التاكيد كالتكرار من قوله فنكاحها
باطل باطل باطل **فصل** في مرجحات اخرى ذكرها ابن الحاجب تبعا للامدي فيرجح بتفسير
الراوي قولا وفعلا وبقوته عند السماع وبقراءة الشيخ وعمل اهل المدينة او الخلفاء الاربعة ويرجح الاخف
على الاثقل وجزم الامدي في منتهى السول بعكسه ولم يرجح في الاحكام شيئا ويرجح الامر على النهي ودلالة
الاقتضاء على المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لان
فايدة مفهوم الموافقة هو التاكيد وفايدة مفهوم المخالفة هو التاسيس والتاسيس خير ولم يرجح
الامدي في الاحكام شيئا ثم جزم في منتهى السول بما صححه ابن الحاجب ويرجح تخصيص العام على تاويل الخاص
لكثرة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية او
غيرها لان الشرط كالعلة والحكم المعلل اولى والخطاب التكليفي على الخطاب الوضعي لاشتمال التكليفي على
زيادة الثواب واذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظهرون من نسايهم او في معرض
الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان امنا وورد الخطاب الاخر شفاها كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
فالخطاب الشفاهي اولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والاخر اولى في حق الغايبين
لانه انما يعمهم بدليل منفصل واذا كان احد الخبرين امس من الخبر في الحاجة بان يكون قد قصد به الحكم
المختلف فيه فهو اولى من الذي لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فان هذا قد ورد
لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو اولى من قوله او ما ملكت ايمانكم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند
على الخبر المعزو الى كتاب معروف والمعزو الى كتاب معروف على الخبر المشهور ومثل البخاري ومسلم على
غيرهم وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات اخرى سبقت في كلام المصنف في مواضعها **قال**
الباب الرابع في ترجيح الاقيسة وهو بوجوه الاول بحسب العلة فترجح المظنة
ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم الشرعي والبسيط والوجودي للوجودي والعدمي للعدمي
اقول لما فرغ المصنف من تراجيح الاخبار شرع في تراجيح بعض الاقيسة على بعض وهو
على خمسة اوجه الاول الترجيح بحسب العلة وهو بامور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي
الذي هو مظنة للحكمة كالسفر مثلا على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها لان التعليل
بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق في موضعه الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل

بالوصف العدمي قال الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الي شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم
علي نوع مصلحه فيكون ذلك الداعي الي شرع الحكم في الحقيقه هو المصلحه لا العدم وحينيذ فيكون التعليل
بالمصلحه اولي قال وهذا المعني وان كان يقتضي ترجيح الحكمه علي الوصف الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي
اضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمه علي التعليل بالاوصاف الاضافيه
والاوصاف التقديريه لكونها عدميه ايضا وفي بعض النسخ زياده الاضافي بين الحكمه والعدمي فقال ثم الحكمه
ثم الوصف الاضافي ثم العدمي وهذه النسخه مخالفه لاكثر النسخ الذي اعتمد عليها الشارحون ومخالفه
لما في المحصول فان المذكور فيه ما ذكرناه اولا الثالث يرجح التعليل بالعدم علي التعليل بالحكم الشرعي هكذا
جزم به المصنف وحكي في المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل ان يقال ان التعليل بالحكم الشرعي
اولي لانه اشبه بالوجود وان يقال بالعكس لان العدم اشبه بالامور الحقيقيه اي من حيث ان اتصاف
الشي به لا يحتاج الي شرع بخلاف الحكم الشرعي وتبعه صاحب الحاصل علي ذلك نعم رجح صاحب
التحصيل العدمي كما رجحه المصنف ومقتضي اطلاق المصنف ان التعليل بالوصف التقديري اولي
من الحكم الشرعي لكون التقديري من العدميات ايضا لكن المجزوم به في المحصول انما هو العكس لان التعليل
بالحكم الشرعي تعليل بامر محقق فهو واقع علي وفق الاصول **قوله** والبسيط يعني ان التعليل بالوصف
البسيط راجح علي التعليل بالوصف المركب لان البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن
الخطا بخلاف المركب وحكي القاضي عبد الوهاب في الملخص قولا ان العله الكثيره الاوصاف اولي
قال وعندي انهما سيان هكذا حكاه عنه القرافي وهذا الثالث هو مقتضي كلام امام الحرمين في البرهان
وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعا اخر من التقسيم فلذلك اتي المصنف
فيه بالواو ومثله ايضا القسم الذي يليه **قوله** والوجودي الي اخره اعلم ان الوصف والحكم قد
يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس
فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي ارجح من الاقسام الثلثه لان العله والمعلوليه وصفان
ثبوتيان فحملهما علي المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا ثم يلي هذا القسم في الاولويه تعليل
العدمي بالعدمي وحينيذ فيكون ارجح من تعليل الحكم الوجودي بالعله العدميه ومن العكس للمشابهه
هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح في المحصول حكما وتعليلا فقوله والوجودي للوجودي اي ويرجح

الوصف

الوصف الوجودي لتعليل الحكم الوجودي علي الاقسام الثلثه وقوله ثم العدمي للعدمي اي يرجح علي
القسمين الباقيين وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعله الوجوديه وعكسه وتابعه
عليه صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي اولي من عكسه وقد وقع في بعض نسخ الكتاب هنا تغيير
من النساخ واعلم ان قول الامام ان العليه والمعلوليه ثبوتيان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به
211 في غير موضع لكونهما من النسب والاضافات **قال** الثاني بحسب دليل العليه يرجح الثابت
بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والبا ثم بالمناسبه الضروريه الدينيه ثم الدنيويه ثم الذي في
حيز الحاجه الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم الدوران في محل ثم في محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الايما ثم الطرد
اقول الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل علي عليه الوصف لحكم الاصل كالنص
والمناسبه والدوران والسبر والتقسيم والايما والطرد وغيرها وهو علي اقسام الاول يرجح القياس
الذي يثبت عليه وصفه بالنص القاطع علي الذي يثبت عليته بالنص الظاهر لان القاطع لا يحتمل عدم العليه
بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه في اول القياس والاجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع وقد اهمله المصنف
لكن هل يقدم علي الاجماع ام لا فيه كلام ياتي في الترجيح بدليل الحكم الثاني يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه
بالفاظ ظاهره علي ما ثبت بغيره كالمناسبه ونحوها لكونه منصوصا عليه من الشارع واما الباقيه
فثابته بالاجتهاد ثم ان الالفاظ الظاهره هي اللام وان والبا فاقواها اللام لانها اظهر قال الامام
البا وان في المقدم منهما احتمال وكلام المصنف يقتضي انهما متساويان وقد تقدم ايضاح ذلك كله
ايضا في اول القياس الثالث يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالمناسبه علي الدوران ونحوه
وغيره مما بقي لان المناسبه لا تنفك عن العليه واما الدوران فقد لا يدل عليها كالمتضايفين ونحوه مما
تقدم ذكره ثم ان المناسبه قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من الحاجيات
ويعبر عنها بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنها بالتتمات كما تقدم ايضاحه فيرجح الضروري
ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضروري مقدم علي الحاجي
والمكمل الحاجي مقدم علي التحسيني ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر وترجح الضروريه
الدينيه علي الضروريه الدنيويه لان ثمره الدينيه هي السعاده الابديه التي لا يعادلها شي ولم يتعرض الامام
ولا صاحب التحصيل الي المرجح من اقسام الضروريات وقد تعرض له الامدي وابن الحاجب وغيرهما

فقال يرجح مصلحه الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وتعرض صاحب الحاصل الي القسم
الاول فقط وهو ترجيح الديني علي غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكي ابن الحاجب
مذهبا ان مصلحه الدين موخره عن الكل لان حقوق الادميين مبنيه علي المشاحه ولم يذكر ذلك
الامدي قولا بل ذكره سوالا واعلم ان الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه
جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنسه جنس الحكم قال الامام فالاول يقدم علي الاقسام
الباقيه والثاني والثالث كالمتعارضين وهما مقدمان علي الرابع قال وترجح المناسبه الجليه علي الخفيه
وما ثبت اعتبار جنسه القريب علي ما ثبت اعتبار جنسه البعيد والي ذلك كله اشار المصنف بقوله
الاقرب اعتبارا فالاقرب الرابع يرجح القياس الذي ثبتت عليته وصفه بالدوران علي الذي ثبتت عليته
بالسبر او غيره من الطرق الباقيه لان العليه المستفاده من الدوران مطرده منعكسه بخلاف
غيره من الطرق ومنهم من قدمه علي المناسبه كما قاله الامام لهذا المعني ايضا ثم ان الدوران قد يكون في
محل واحد وهو ان يحدث حكم في محل لحدوث صفه فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال
ذلك الوصف عنه كدوران الحرمه مع الاسكار في ماء العنب وجودا وعدما وقد يكون في محلين كاستدلال
الحنفي علي وجوب الزكاه في الحلي بدوران وجوب الزكاه مع الذهب وجودا في المضروب وعدما
في الثياب فالدوران في محل ارجح في العليه من الدوران في محلين لان احتمال الخطا فيه اقل الا تري انا نقطع
في مسالتنا ان ما عدا السكر من الصفات ليس بعله والا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ما ثبت
في محلين فانه لا يفيد القطع بان غير الذهب ليس عله للوجوب لاحتمال ان يكون العله فيه هو المجموع
المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال الخامس ترجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالسبر
علي الذي ثبتت عليته بالشبه وغيره مما بقي كالايما والطرد لان منه ما هو قطعي اتفاقا في العقليات
والشرعيات وهو السبر الحاصر بخلاف البواقي فان فيها خلافا مشهورا ومنهم من قدمه علي المناسب
ايضا واختاره الامدي وابن الحاجب لانه يفيد ظن عليه الوصف ونفي المعارض له بخلاف المناسبه
فانه لا دلاله لها علي نفي المعارض قال في المحصول وهذا اذا كان السبر مظنونا فان كان مقطوعا به فان العله
متعين وليس هو من قبيل الترجيح السادس يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالشبه علي الذي ثبتت
عليته بالايما لان الشبه يقتضي وصفا مناسبا والايما ليس كذلك لان ترتب الحكم يشعر بالعليه سوا

كان

كان مناسبا ام لا والضروره ان الوصف المناسب اولي من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الايما
موخرا عما قبله ذكره الامام بحثا بعد ان نقل ان الجمهور اتفقوا علي تقديم الايما علي جميع الطرق العقليه
212 حتي المناسبه السابع يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالايما علي الذي ثبتت عليته بالطرد لان الطرد
غير مناسب اصلا كما عرف في موضعه واما الايما فقد يكون مناسبا وما كان مناسبا في بعض الاحوال
راجح علي ما لا يكون كذلك الثامن يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالطرد علي ما بقي من الطرق
الداله علي العليه ولم يبين المصنف ذلك والذي بقي منها هو تنقيح المناط وفي تاخيره عن الطرد نظر ولم يصرح
الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه والطرد وانما ذكره صاحب الحاصل
علي الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه لكنه قد يوخذ بعضها من تعليل الامام **قال**
الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص ثم الاجماع لانه فرعه الرابع بحسب كيفيه الحكم وقد سبق الخامس
موافقه الاصول في العله او الحكم والاطراد في الفروع **اقول** الوجه الثالث الترجيح بحسب
دليل حكم الاصل الاخر باحد المرجحات المذكوره في الباب قبله او بغيره من المرجحات لكونه مجمعا عليه
او خاصا او غير ذلك وهذا انما يمكن في الادله الظنيه لما علمت انه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين
القطعي والظني ثم ان كانت تلك الادله الظنيه من باب الاحاد امكن ترجيح بعضها علي بعض بالمتن وبالسند
وان كانت متواتره لم يمكن الترجيح الا بالمتن خاصه كما قاله في المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف انه
يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص علي ما كان او سنه علي القياس الذي ثبت حكم اصله بالاجماع
ويرجح الاجماع علي غيره كالقياس ان جوزنا حكم الاصل به وتوجيه الثاني ظاهر ولذلك سكت عنه
المصنف واما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجيته انما ثبتت بالادله اللفظيه ولا
شك ان الاصل مقدم علي الفرع وهذا الذي جزم به ابداه الامام احتمالا فقط فانه نقل عن الاصوليين
تقديم الاجماع علي النص محتجين بان الادله اللفظيه قابله للتخصيص والتاويلات بخلاف الاجماع ثم قال
وهذا مشكل وعلله بما قلناه من كونه فرعا له نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف الوجه
الرابع الترجيح بحسب كيفيه الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينيذ فيرجح
القياس المحرم علي القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتاق علي النافي لهما والمبقي لحكم الاصل علي الناقل
وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهوا منه فانه احاله علي ما تقدم والذي تقدم هو العكس ويستوي

القياس الموجب والمحرم كما تقدم ايضا الكله الوجه الخامس الترجيح بامور اخري وهي ثلاثة اولها وثالثها من قسم
العله وثانيها من قسم الحكم لكن ينبغي ذكر كل واحد منها في موضعه الاول موافقة الاصول في العله وهو
ان يشهد لعله احد القياسين اصول الشرع كما قاله الامام لان شهاده كل واحد من تلك الاصول دليل علي اعتبار
تلك العله ولا شك في الترجيح بكثرة الادله الثاني موافقه الاصول في الحكم لما تقدم في العله قال الامام هذه
وشهاده الاصول بذلك قد يراد بها ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وقد يراد بها دلاله الادله
علي ذلك الحكم الثالث الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذي يكون العله فيه مطرده اي مثبته للحكم
في كل الفروع علي القياس الذي لا يكون العله فيه مطرده بل مثبته للحكم في بعض الفروع دون بعض لان
المطرده مجمع عليها بخلاف المنقوضه وعلله الامام بان الدال علي الحكم في كل الفروع يجري مجري الادله الكثيره
لان العله تدل علي كل واحد منها ويوخذ من هذا الدليل ترجيح العله التي فروعها اكثر من العله الاخري وهو
الذي جزم به الامدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل وحكي الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابله
بانه لو كان اعم العلتين اولي من اخصهما لكان العمل باعم الخطابين اولي من اخصهما واجاب الامام بجواب فيه نظر
ومن تراجيح العله ايضا ما قاله في المحصول وهو ان يرد بها الفرع الي ما هو من جنسه فانها اولي مما يرد بها
الفرع الي خلاف جنسه كقياس الحنفيه الحلي علي التبر فانه اولي من قياسه علي ساير الاموال قال ولذلك
العله المتعديه فانها اتحد علي القاصره عند الاكثرين وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح
المتعديه وعكسه الاستاذ ابو اسحق وسوي بينهما القاضي واعلم ان ذكرهم لهذه المسله في تراجيح
الاقيسه انما وقع استطرادا فان القاصره لا قياس فيها **فصل** في مرجحات نص عليها الامدي
وابن الحاجب فيرجح احد القياسين بقيام دليل خاص علي تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه
من احتمال التعبد والقصور علي الاصل وبوقوع الاتفاق علي كونه معللا وترجح العله المطرده فقط علي
المنعكسه فقط لاشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس وكذا العله التي ليس لها مزاحم او كان رجحانها
علي مزاحمها اشكل من الاخري والعله المقتضيه للنفي علي العله المقتضيه للاثبات لان مقتضاها يتم
علي تقدير رجحانها وعلي تقدير مساواتها ومقتضي المثبته لا يتم الا علي تقدير رجحانها وما يتم علي تقديرين
اكثر وجودا مما يتم علي تقدير واحد **قال الكتاب السابع في الاجتهاد والافتا**
وفيه بابان الاول في الاجتهاد وهو استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعيه وفيه فصلان

الاجتهاد

الاجتهاد في اللغه عباره عن استفراغ الوسع في تحصيل الشي ولا يستعمل الا فيما فيه كلفه ومشقه تقول
اجتهدت في حمل الصخره ولا تقول اجتهدت في حمل النواه وهو ماخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو
الطاقه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وسبقه اليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله
في درك الاحكام خرج به استفراغ الجهد في فعل من الافعال ودركها اعم من ان يكون علي سبيل القطع
او الظن وقوله الشرعيه خرج به اللغويه والعقليه والحسيه ودخل فيه الاصوليه والفروعيه الا ان
يكون المراد بالاحكام الشرعيه ما تقدم في اول الكتاب وهو خطاب الله تعالي المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضا او التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسايل الاصوليه وقال في الاحكام الاجتهاد
اصطلاحا هو استفراغ الوسع في طلب شي من الاحكام علي وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه
وهذا اعم من تعريف المصنف لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغويه وغيرها لكن فيه تكرار فان
استفراغ الجهد يغني عن ذكر العجز عن الزياده وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سياتي من عدم اشتراط الفقه في المجتهد وقال في المحصول الاجتهاد
في عرف الفقها هو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا
الحد فاسد لاشتماله علي التكرار ولانه يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقها كالاجتهاد في العلوم اللغويه
والعقليه والحسيه وفي الامور العرفيه وفي الاجتهاد في قيم المتلفات واروش الجنايات وجهه القبله
وطهاره الاواني والثياب واعلم ان تعريف الاجتهاد يعرف منه المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو
المستفرغ وسعه في درك الاحكام الشرعيه والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي كذا قاله
الامدي هنا والامام بعد الكلام علي شروط الاجتهاد **قال** الفصل الاول في المجتهد بحث
وفيه مسايل الاولي يجوز له عليه الصلاه والسلام ان يجتهد لعموم فاعتبروا ووجوب العمل بالراجح ولانه
اشق وادل علي الفطانه فلا يتركه ومنع ابو علي وابنه لقوله تعالي وما ينطق عن الهوي قلنا مامور به
فليس بهوي ولانه ينتظر الوحي قلنا ليحصل الياس عن النص او لانه لم يجد اصلا يقيس عليه فرع لا يخطي
اجتهاده والا لوجب اتباعه **اقول** اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلي الله عليه وسلم فذهب
الجمهور الي جوازه ونقله الامام عن الشافعي واختاره المصنف وهو مقتضي اختيار الامام ايضا لانه
استدل له واجاب عن مقابله وذهب ابو علي الجبايي وابنه ابو هاشم الي المنع وحكي في المحصول قولا ثالثا

انه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعا نقله عن اكثر المحققين وهو التوقف في هذه الثلاثه واذا
قلنا بالجواز فقال الغزالي قيل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والاول وهو الوقوع اختاره الامدي وابن الحاجب
وهو مقتضي اختيار الامام واتباعه فان الادله التي ذكروها تدل عليه ومحل الخلاف علي ما قاله القرافي شرح
المحصول في الفتاوي اما الاقضيه فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلي الله
عليه وسلم فقاس فرعا علي اصل فيجوز القياس علي هذا الفرع لانه صار اصلا بالنص قال ولذلك لو اجمعت
الامه عليه ثم استدل المصنف علي الجواز باربعه اوجه الاول ان الله تعالي امر اولي الابصار كافه
بالاعتبار فقال تعالي فاعتبروا يا اولي الابصار وكان النبي صلي الله عليه وسلم اعظم الناس بصيره
واكثرهم خبره بشرايط القياس وذلك يقتضي اندراجه في عموم الايه فيكون مامورا بالقياس وحينيذ
فيكون فاعلا له صيانه لعصمته عن ترك المامور به الثاني اذا غلب علي ظنه صلي الله عليه وسلم ان الحكم في
صوره معلل بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صوره اخري فانه يلزم ان يحصل له الظن
بان حكم الله تعالي في تلك الصوره كحكمه في الصوره الاولي وحينيذ فيجب عليه ان يعمل بمقتضاه
لان الاصل وهو المقرر في بدايه العقول وجوب العمل بالراجح الثالث ان العمل بالاجتهاد اشق من
العمل بالنص لانه يحتاج الي اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون اكثر ثوابا لقوله صلي الله عليه وسلم لعايشه
رضي الله عنها اجرك علي قدر نصبك فلو لم يعمل النبي صلي الله عليه وسلم به مع ان بعض امته قد
عمل به لكان يلزم اختصاص بعض امته بفضيله لم توجد فيه وهو ممتنع الرابع وهو قريب مما قبله او
هو معه دليل واحد ان العمل بالاجتهاد ادل علي الفطانه وجوده القريحه من العمل بالنص قطعا فيكون
العمل به نوعا من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه الصلاه والسلام منه لكونه جامعا لانواع الفضايل
ثم ذكر المصنف للمانعين دليلين احدهما قوله تعالي وما ينطق عن الهوي ان هو الا وحي يوحي فانه يدل
علي ان الاحكام الصادره عنه صلي الله عليه وسلم كانت بالوحي والجواب انه لما امر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه
لم يكن ذلك نطقا بغير الوحي واجاب صاحب الحاصل بان الاجتهاد اذا كان مامورا به لم يكن النطق به هوي
واقتصر عليه وتبعه المصنف علي ذلك وهو مشعر بان الخصم قد استدل بصدر الايه وهو
باطل فانه لا يقول بان القول بالاجتهاد قول بالهوي فان الهوي هو القول بمحض غرض النفس بل الذي
يناسب التمسك به انما هو قوله تعالي ان هو الا وحي يوحي علي ما قررناه ثم لو سلمنا ان الاجتهاد

قول

قول بالهوي علي تقدير تفسير الهوي المذكور في الايه بما يميل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم ان
يجاب عنه بانه ليس بهوي بل الجواب المطابق ان تقول ان هذا الهوي مامور به الدليل الثاني لو جاز
له صلي الله عليه وسلم ان يجتهد في الاحكام الشرعيه لكان يمتنع عليه تاخير فصل الخصومات والحاجه
الي نزول الوحي لان القضا علي الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه اخر في الظهار واللعان وغيرهما
واجاب المصنف بان العمل بالقياس مشروط بفقدان النص وبوجود اصل يقاس عليه وحينيذ
فنقول بالاجتهاد ربما كان انتظاره الوحي لكي يحصل له الياس عن النص وذلك بان يصبر مقدارا
يعرف به ان الله تعالي لا ينزل فيه وحيا او انتظر لانه لم يجد اصلا يقيس عليه وهذا الثاني اخذه
المصنف من الحاصل ولم يذكره الامام ولا الامدي **قوله** فرع الي اخره هذا البحث مبني علي
جواز الاجتهاد للرسول عليه الصلاه والسلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذي جزم به المصنف من كونه
لا يخطي اجتهاده قال الامام انه الحق واختار الامدي وابن الحاجب انه يجوز عليه الخطا بشرط ان لا
يقر عليه ونقله الامدي عن اكثر اصحابنا والحنابله واصحاب الحديث احتج المانعون بانا مامورون
باتباعه صلي الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطا لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لان الخصم يمنع ان
يقر علي الخطا حتي يمضي زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب
اتباعه فيه سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامي للمفتي احتج الامدي باشيا منها قوله تعالي عفا الله
عنك لم اذنت لهم وقوله تعالي في حق اساري بدر ما كان لنبي ان يكون له اسري فان عمر كان قد
اشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلي الله عليه وسلم وبقوله صلي الله عليه وسلم انما احكم بالظاهر **قال**
الثانيه يجوز للغايبين عن الرسول وفاقا وللحاضرين ايضا اذ لا يمتنع امرهم به قيل عرضه للخطا
قلنا لا نسلم بعد الاذن ولم يثبت وقوعه **اقول** اختلفوا في جواز الاجتهاد لامه النبي
صلي الله عليه وسلم في زمنه علي مذاهب حكاها الامدي احدها يجوز مطلقا والثاني يمتنع مطلقا
والثالث يجوز للغايبين من القضاه والولاه دون الحاضرين والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز
والا فلا والخامس انه لا يشترط الاذن بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه قال واختلف القايلون
بالجواز في وقوع التعبد به فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقا ومنهم من توقف
في الحاضر دون الغايب قال والمختار جوازه مطلقا وان ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظنا لا قطعا

لا قطعا وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه ايضا واختار الامام جوازه مطلقا واما الوقوع فنقل عن الاكثرين
انهم قالوا به في حق الغايب لقضيه معاذ وانهم توقفوا فيه في حق الحاضر ومال الي اختيار وكلام
المصنف ايضا مطابق له كما ستعرفه اذا علمت ما قلناه علمت ان ما نقله المصنف من الاتفاق علي جوازه
للغايب ممنوع وعبارة الامام انه جايز بلا شك ثم استدل المصنف علي جوازه في حق الحاضرين بانه
لا يمتنع امرهم اي لا يمتنع عقلا ولا شرعا ان يقول الرسول عليه الصلاه والسلام للحاضرين عنده
قد اوحي الي انكم مامورون بالاجتهاد والعمل به فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره
اذ الاصل عدمه فمن يدعيه فعليه البيان **قوله** قيل عرضه الي اخره اي استدل المانعون
بان الاجتهاد عرضه للخطا بلا شك والنص امن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدره علي سلوك
الامن قبيح عقلا والجواب لا نسلم ان الاجتهاد تعرض للخطا بعد اذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف انت
مامور بالاجتهاد والعمل به صار امنا من الخطا لانه حينيذ يكون اتيا بما امر به هكذا اجاب به الامام
واتباعه فتبعهم المصنف وهو ضعيف لان الاذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطا فيه كما ستعرفه
بل انما يمنع من التاثيم والاولى في الجواب ان يقال لا نسلم انه قادر علي تحصيل النص فانه قد يسال عن الواقعه
فلا يرد فيها شي بل يومر فيها بالاجتهاد سلمنا لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح سلمنا لكنه
فرع عن قاعده التحسين والتقبيح العقليين **قوله** ولم يثبت وقوعه هو عايد الي المسله التي قبله وهو
اجتهاد الحاضر ولا ينبغي اعادته الي الغايب ايضا فانه مع كونه مخالفا للظاهر فانه مخالف لراي الاكثرين
والذي مال اليه الامام كما تقدم ايضاحه اذا علمت هذا فنقول اما الوقوع للغايب فدليله قصه معاذ
لما بعثه الي اليمن واما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر ادلة الفريقين وذكر جوابهما فوله الامام
فلنذكر ما ذكره فنقول احتج المانعون بوجهين احدهما ان الصحابه لو اجتهدوا في عصره عليه الصلاه
والسلام لنقل وجوابه ان عدم النقل قد يكون لقلته ثم انه معارض بقصه سعد وغيره كما سياتي الثاني انهم
كانوا يرفعون الحوادث اليه ولو كانوا مامورين بالاجتهاد لم يرفعوها اليه وجوابه ان الرفع قد يكون لسهوله
النص اولانه لم يظهر لهم في الاجتهاد شي واحتج القايلون بالوقوع بامرين احدهما تحكيم سعد بن معاذ في
بني قريظه وعمرو بن العاص وعقبه بن عامر ليحكما بين رجلين وجوابه ان ذلك من اخبار الاحاد فلا يجوز
التمسك به الا في مسيله عمليه وهذه المسيله لا تعلق لها بالعمل الثاني قوله تعالى وشاورهم في الامر وجوابه

نعم

ان ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا لا في احكام الشرع **قال** الثالث لا بد له ان يعرف

من الكتاب والسنه ما يتعلق بالاحكام والاجماع وشرايط القياس وكيفيه النظر وعلم العربيه والناسخ
والمنسوخ وحال الرواه ولا حاجه الي الكلام والفقه لانه نتيجته **اقول** شرط الاجتهاد كون المكلف
متمكنا من استنباط الاحكام الشرعيه ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفه امور احدها كتاب الله تعالى ولا
يشترط معرفه جميعه كما جزم به الامام وغيره بل يشترط ان يعرف منه ما يتعلق بالاحكام وهو خمس مايه
ايه كما قاله الامام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفي ان يكون عارفا بمواقعها حتى يرجع اليه
في وقت الحاجه والاقتصار على بعض القران مشكل لان تمييز ايات الاحكام من غيرها متوقف على معرفه
الجميع بالضروره وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام من الايات
لا جرم ان القيرواني نقل عن الشافعي انه شرط حفظ جميع القران وهو مخالف لكلام الامام من وجهين
الثاني سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط فيها ايضا الحفظ ولا معرفه الجميع كما تقدم الثالث
الاجماع فينبغي ان يعرف المسايل المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسايل
كما نبه عليه الغزالي بل طريقه كما قاله الامام ان لا يفتي الا بشي يوافق قول بعض المجتهدين او يغلب على ظنه انها
واقعه متولده في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض الرابع القياس فلا بد ان يعرفه ويعرف شرايطه
المعتبره لانه قاعده الاجتهاد والموصل الى تفاصيل احكام الوقايع التي لا حصر لها الخامس كيفيه النظر
فيشترط ان يعرف شرايط الحدود والبراهين وكيفيه تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها
ليامن من الخطا في نظره السادس علم العربيه من اللغه والنحو والتصريف لان الادله من الكتاب والسنه
عربيه الدلاله فلا يمكن استنباط الاحكام منهما الا بفهم كلام العرب افرادا او تركيبا ومن هذه الجهه يعرف
العموم والخصوص والحقيقه والمجاز والاطلاق والتقييد وغيره مما سبق ولقايل ان يقول هذا الشرط
مستغنى عنه باشتراط معرفه الكتاب والسنه فان معرفتهما مستلزمه لمعرفه العربيه بالضروره
السابع معرفه الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك الثامن حال الرواه فلا بد من معرفه
حالهم في القوه والضعف ومعرفه طرق الجرح والتعديل لان الادله لا اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من
معرفه النقله واحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام والبحث عن احوال الرواه في زماننا
مع طول المده وكثره الوسايط كالمتعذر فالاولى الاكتفا بتعديل الايمه كالبخاري ونحوه قال وظهر بما ذكرناه

ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه **قوله** ولا حاجه اي لا يحتاج المجتهد الي علم الكلام لامكان
استفاده الاحكام الشرعيه من دلايلها لمن جزم بحقيقه الاسلام على سبيل التقليد ولا الي التفاريع
الفقهيه اي مما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لانه نتيجه الاجتهاد فلا يكون
شرطا فيه والا لزم توقف الاصل على الفرع وهو دور وشرط الامام ان يكون عارفا بالدليل العقلي
والاستصحاب وعارفا بانا مكلفون به واهمله المصنف قال في المحصول والحق ان صفه الاجتهاد قد
تحصل في فن دون فن بل في مسله دون مسله خلافا لبعضهم **قال الفصل الثاني**
في حكم الاجتهاد واختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في ان لكل صوره حكما معينا وعليه دليل
قطعي او ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه ان في الحادثه حكما معينا عليه امارة من وجدها
اصاب ومن فقدها اخطا ولا ياثم لان الاجتهاد مسبوق بالدلاله لانه طلبها والدلاله متاخره عن
الحكم فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان ولانه قال عليه السلام من اصاب فله اجران ومن اخطا
فله اجر قيل لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما انزل الله فيفسق او يكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله قلنا لما امر بالحكم بما ظنه وان اخطا حكم بما انزل الله قيل لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف
وقد نصب ابو بكر زيدا قلنا لم يجز تولية المبطل والمخطي ليس بمبطل **اقول** المعروف
انه ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا بل الحق فيها واحد فمن اصابه اصاب ومن فقده اخطا واثم وقال
العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب اي لا اثم عليه وهما محجوجان بالاجماع كما نقله الامدي ولما
المجتهدون في المسايل الفقهيه وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد او الكل مصيبون
فيه خلاف مبني كما ذكره المصنف وغيره على ان كل صوره هل لها حكم معين ام لا وفيه اقوال كثيره ذكرها الامام
واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها اعني الامام فنقول في مسئله الاجتهاد حكم معين
اختلف العلما في الواقعه التي لا نص فيها على قولين احدهما انه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين
بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وهولاء هم القايلون بان كل مجتهد مصيب وهم الاشعري والقاضي
وجمهور المتكلمين من الاشاعره والمعتزله واختلف هولاء فقال بعضهم لا بد ان يوجد في الواقعه
ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم الا به وهذا هو القول بالاشبه وقال بعضهم لا يشترط ذلك والقول
الثاني ان له تعالى في كل واقعه حكما معينا وعلى هذا فثلاثه اقوال احدها وهو قول طايفه من الفقها

والمتكلمين

والمتكلمين حصل الحكم من غير دلاله ولا اماره بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله اجران

ومن اخطا فله اجر والقول الثاني عليه اماره اي دليل ظني والقايلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد
باصابته لخفايه وغموضه فلذلك كان المخطي فيه معذورا ماجورا وهو قول كافه الفقها وينسب الي
الشافعي وابي حنيفه وقال بعضهم انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شي اخر تغير التكليف
وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه والقول الثالث ان عليه دليلا قطعيا والقايلون به اتفقوا على ان المجتهد
مامور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور ان المخطي لا ياثم ولا ينقض قضاوه وقال بشر المريسي بالتاثيم والاصم
بالنقض والذي نذهب اليه ان لله تعالى في كل واقعه حكما معينا عليه دليل ظني وان المخطي فيه معذور
وان القاضي لا ينقض قضاوه وقال بشر المريسي بالتاثيم هذا حاصل كلام المصنف على اختياره وراد عليه
فادعى انه الذي صح عن الشافعي وعلمنا بهذا ان مراده القول المفرع على القول الثاني الذي هو مفرع على
الثاني من القولين الاولين لكنه اهمل منه كون المخطي فيه ماجورا وان المجتهد لم يكلف باصابته وانما عبر
عن هذا القول بانه الذي صح عن الشافعي لان له قولا اخر ان كل مجتهد مصيب حكاه ابن الحاجب وغيره
فقال ونقل عن الايمه الاربعه التخطيه والتصويب واعلم ان كلام الاشعري المتقدم لا يستقيم مع
ما ذهب اليه من دون الاحكام قديمه **قوله** لان الاجتهاد اي الدليل على ان المصيب واحد دليلان
عقلي ثم نقلي الاول ان الاجتهاد مسبوق بالدلاله لان الاجتهاد هو طلب دلاله الدليل على الحكم وطلب الدلاله
متاخر عن الدلاله لان طلب الوقوف على الشي يستدعي تقدم ذلك الشي في الوجود فثبت ان الاجتهاد مسبوق
بالدلاله والدلاله متاخره عن الحكم لانها نسبه بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم والنسبه بين الامرين
متاخره عنهما واذا ثبت ان الدلاله متاخره عن الحكم لزم ان يكون الاجتهاد متاخرا عن الحكم بمرتبتين لانه
متاخر عن الدلاله المتاخره عن الحكم وحينيذ فلو تحقق الاجتهادان اي كان مدلول كل منهما حقا صوابا
لاجتمع النقيضان لاستلزامه ثبوت حكمين متناقضين في نفس الامر بالنسبه الي مسله واحده
الثاني قوله عليه الصلاه والسلام من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اخطا فله اجر دل الحديث على
ان المجتهد قد يخطي وقد يصيب وهو المدعى وفي الدليلين نظر اما الاول فلا نسلم ان طلب الشي
يتوقف على ثبوته في الخارج بل على تصوره الا ترى ان المتيمم اذا طلب الما في بريه فانه ليس محققا الوجود
بل مقصوده انما هو التحصيل على تقدير الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان النسبه تتوقف على المنتسبين

ما تقدم غير مره فان تقدم الباري تعالى على العالم نسبه بينه وبين العالم مع ان هذه النسبه ليست
متوقفه على العالم سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتمامه فانه لا يدل على سقوط الاثم عن المخطي وحصول
الاجر له ايضا كما فدعواه ان الاجتهاد هو طلب الدلاله ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطه الدلاله بواسطه
فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل عليه لان مقصوده يحصل به ولا تكلف ارتكاب امر ممنوع ويستغني عنه
واما الحديث فلا دلاله فيه ايضا لان القضيه الشرطيه لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز
وقوعه فان قيل لا دلاله فيه ايضا لان الخطا متصور عند القايلين بان كل مجتهد يصيب وذلك عند
عدم استفراغ الوسع فانه ان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطي اثم وان كان بدون العلم به فهو
مخطي غير اثم فلعل هذه الصوره هي المراد من الحديث او لعل المراد منه ما اذا كان في المسله نص
او اجماع او قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطا في هذه الصوره
متصور ايضا عندهم قلنا ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطا
بعض المجتهدين في الجمله وان لم يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على
الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي فان قيل الدليل على انه ليس كل مجتهد مصيبا قولهم ليس كل مجتهد مصيبا
لان اجتهاده في هذه المسله ان كان صوابا فقد حصل المدعى وان كان خطا فقد وقع الخطا
لهذا المجتهد وحينيذ فلا يكون كل مجتهد مصيبا قلنا هذه مسله اصوليه وكلامنا في
المجتهدين في الفروع **قوله** قيل لو تعين اي احتج من قال بانه ليس لله في الواقعه حكم معين بل
حكمها تابع ظن المجتهدين بامرين احدهما انه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكما بغير ما انزل الله
تعالى وحينيذ فيفسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاوليك هم الكافرون واللازم باطل
اتفاقا فالملزوم مثله والجواب ان المجتهد لما كان مامورا بالحكم بما ظنه وان اخطا فيه كان حاكما
بما انزل الله تعالى الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز للمجتهد ان ينصب حاكما مخالفا له في
الاجتهاد لكونه تمكينا من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لان ابا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع
انه كان يخالفه في الجد وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابه ولم ينكروه والجواب ان الممتنع انما هو توليه
المبطل اي من يحكم بالباطل والمخطي في الاجتهاد ليس مبطلا لانه اتى بالماموربه **قال فرعان**
الاول لو رأى الزوج لفظه كنايه ورأت المراه صريحا فله الطلب ولها الامتناع فيراجعان غيرهما الثاني

اذا

اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينتقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله
اقول الفرع الاول في طريق فصل الحادثه التي لا يمكن الصلح فيها اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين
٢١٧ او المقلدين سوا قلنا المصيب واحد ام لا كما اذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها انت باين مثلا من غير
نيه الطلاق فراى الزوج ان اللفظ الصادر منه كنايه فيكون النكاح باقيا ورات المراه انه صريح فيكون
الطلاق واقعا فللزوج طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعه بينهما ان يرجعا
الى حاكم او يحكما رجلا وحينيذ اذا حكم الحاكم او المحكم بشي وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثه
مما يجوز فيها الصلح كالحقوق الماليه فيجوز فصلها به ايضا وهو واضح الفرع الثاني في نقض الاجتهاد
فنقول اذا اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح امراه كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق
نظر ان تغير بعد قضا القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحه النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني
بل يستمر على نكاحه لتاكد الحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحه وجب عليه مفارقتها لانه يظن الان
ان اجتهاده الاول خطا والعمل بالظن واجب واليه اشار المصنف بقوله وينقض قبله وكانه اراد بالنقض ماحيهم
ترك العمل بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه
يجري في زوجه المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسليتين وحكى الامام قولا انه لا يجب
على المقلد المفارقه مطلقا **قال الباب الثاني في الافتا** وفيه
مسايل الاولى يجوز الافتا للمجتهد الحي واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه
والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا **اقول** مقصود هذا الباب ينحصر في المفتي
والمستفتي وما فيه الاستفتا فلذلك ذكر المصنف فيه ثلاث مسايل لهذه الامور الثلاث المسله الاولى
في المفتي فيجوز للمجتهد ان يفتي اذا اتصف بالشروط المعتبره في الراوي وهل يجوز للمقلد ان يفتي بما
عن مذهب امامه سوا كان سمعه منه او رواه عنه او مسطورا في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فان كان امامه
حيا ففيه اربعه مذاهب حكاها ابن الحاجب احدها يجوز مطلقا وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف
لانه ناقل كما جاز نقل الاحاديث والثاني يمتنع مطلقا لانه انما يسال عما عنده لا عما عند مقلده ولما
القياس على نقل الاحاديث فممنوع قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل اي انما الخلاف
في ان غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذلك ليس ليعمل بمقتضاه والثالث لا يجوز عند وجود المجتهد

ويجوز عند عدمه للضروره ورابعها انه ان كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر جاز لوقوع ذلك على ممر
الاعصار من غير انكار وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتي بغير علم وهذا هو المختار عند الامدي وابن
الحاجب وغيرهما وان كان امامه ميتا ففي الافتا بقوله خلاف ينبني على جواز تقليده فلذلك عدل
المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتا بقوله الى حكايه الخلاف في تقليده وهو حسن لكن حكايه الخلاف
في هذا دون مقلد الحي يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت **قوله** لانه اي الدليل
على انه لا يجوز الافتا لمقلد الميت ان الميت لا قول له بدليل انعقاد الاجماع على خلافه ولو كان له قول لم ينعقد
كما لا ينعقد على خلاف قول الحي واذا لم يكن له قول لم يجز تقليده ولا الافتا بما كان ينسب اليه قالوا وانما صنفت
كتب الفقه لاستفاده طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفيه بنا بعضها على بعض ومعرفه
المتفق عليه من المختلف فيه هذا ما نقله الامام في تقليد الميت حكما وتعليلا ثم مال الى الجواز فقال وللقايل ان
يقول قد انعقد الاجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد ٥
والاجماع حجه وهذا الذي مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل عليه بما ذكرناه وهو دليل
ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر اجماع اهله والاولى
في الاستدلال ان يقال لو لم يجز ذلك لادى الى فساد احوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القايل
بموته لم يعتبر شي من اقواله كروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم من انعقاد الاجماع على
خلافه فممنوع لما سبق فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض بحجيه الاجماع بعد موت المجمعين **قال**
الثانيه يجوز الاستفتا للعامي لعدم تكليفهم في شي من الاعصار بالاجتهاد وتفويت معايشهم ٥٥٥
واستضرارهم بالاشتغال باسبابه دون المجتهد لانه مامور بالاعتبار قيل معارض بعموم فاسالوا واطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقول عبد الرحمن لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنه رسوله
صلى الله عليه وسلم وسيره الشيخين قلنا الاول مخصوص والا لوجب بعد الاجتهاد والثاني في الاقضيه
والمراد من السيره لزوم العدل **اقول** المسله الثانيه في المستفتي اي فيمن يجوز له الاستفتا
ومن لا يجوز فنقول اختلفوا في ان من لم يبلغ رتبه الاجتهاد هل يجوز له الاستفتا في الفروع فيه ثلاثه
مذاهب حكاها الامام اصحها عنده وعند الامدي واتباعهما يجوز مطلقا بل يجب والثاني لا بل يجب عليه ان
يقف على الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزله البغداديه وثالثها وهو قول الجبايي يجوز ذلك في المسايل
اي م
الاجتهاديه لا في مسايل

الاجتهاديه كازاله النجاسه بالخل ونحوه دون المسايل المنصوصه كتحريم الربوا في الاشيا الست مثلا
والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سوا كان عاميا محضا او عالما ثم استدل المصنف على الجواز بامرين
٢١٨ احدهما اجماع السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شي من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مامورين بذلك
لكلفوهم به وانكروا عليهم العمل بفتاويهم مع انه لم يقع شي من ذلك الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يودي الى
تفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال بتحصيل اسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون
القول به باطلا **قوله** دون المجتهد اي فانه لا يجوز له الاستفتا لا بعد الاجتهاد اتفاقا كما قاله
الامدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الامام واتباعه لانه مامور بالاعتبار اي الاجتهاد
لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل للعامي والمجتهد من ترك العمل بالنسبه الى العامي لعجزه عن الاجتهاد فبقي
معمولا به في حق المجتهد وحينيذ فلو كان له الاستفتا لكان تاركا للاعتبار المامور به وتركه لا يجوز وقد حكى
الامدي وابن الحاجب في المسله سبعه مذاهب تعرض الامام لاكثرها اصحها ما قاله المصنف والثاني يجوز
مطلقا وهو مذهب احمد والثالث قاله بعض اهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به والرابع يجوز فيما
يفوت وقته اي ما يخصه ايضا كما نبه عليه الامدي ولا يجوز فيما لا يفوت والخامس وهو مذهب محمد
بن الحسن يجوز تقليد الاعلم لا تقليد المساوي والادون والسادس يجوز تقليد الصحابي بشرط ان يكون
ارجح في نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعي والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي
دون غيرهما وحكى الامدي تاسعا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب انه يجوز تقليد الاعلم بشرط تعذر
الاجتهاد وهذا الخلاف انما هو في الجواز لا في الوجوب كما نبه عليه الامام في اثنا هذه المسله **قوله**
قيل معارض يعني ان الاستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بثلاث ادله احدها قوله تعالى
فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السوال لمن لا يعلم سوا كان مجتهدا او غير مجتهد
والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ٥
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فانه يدل على قبول اولي الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره والعلما من قول م
اولي الامر لان امرهم ينفذ على الامرا والولاه فيكون قولهم معمولا به في حق المجتهد والمقلد الثالث الاجماع
فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضي الله عنهما حين عزم على مبايعته ابايعك على كتاب الله وسنه
رسوله صلى الله عليه وسلم وسيره الشيخين فالتزمه عثمان وكان ذلك بمحضر من الصحابه ولم ينكر عليهما

احد فكان ذلك اجماعا على جواز احد المجتهدين بقول المجتهد الاول الميت واذا جاز ذلك جاز الاخذ بقول
الحي بطريق الاولى واجاب المصنف عن الاول وهو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر بانه مخصوص بالعوام
اذ لو كان مجتهدا شاملا للمجتهدين الغير العالمين لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد ايضا للمونه ظانا
للحكم لا عالما به لكنه لا يجوز اتفاقا كما تقدم قال الامام ولان مقتضاه وجوب السوال وهو غير واجب
بالاجماع ولانه امر بالسوال من غير تعيين المسول عنه وهو مطلق يصدق بصورة وقد قلنا به في السوال
عن الادله وعن الثاني وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الايه بان ذلك انما ورد في الاقضيه دون
المسايل الاجتهاديه او نقول انه مطلق ولا عموم فيه فيكفي حمله على الاقضيه وعن الثالث وهو الاجماع
ان المراد من السير انما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد

قال الثالثه انما يجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول ولنا فيه نظر وليكن هذا
اخر كلامنا **اقول** المسله الثالثه فيما يجوز فيه الاستفتا وما لا يجوز فنقول يجوز للعامي
الاستفتا في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسله السابقه واختلفوا في الاصول كوجود الصانع
ووحدته سبحانه وتعالى واثبات الصفات ودلايل النبوه فالاكثرون على ما نقله الامدي واختاره
هو والامام وابن الحاجب انه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامي لان تحصيل العلم في الاصول واجب على الرسول
لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى واتبعوه واعترض عليه بان الدليل
خاص بالتوحيد والدعوي عامه ولا يفيد المطلوب واستدل المجوزون بالقياس على جواز التقليد في
المسايل الفروعيه واجاب الاولون بان المسايل الفروعيه غير متناهيه فيعسر على العامي الوقوف عليها
بخلاف المسايل الاصوليه فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف في هذه المسله لتعارض الادله من الجانبين
عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الامدي وابن الحاجب عن بعضهم ان النظر فيه حرام وهو
ظاهر كلام الشافعي وهذه المسله محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف **فرعان**
حكاهما الامام الاول اذا وقعت للمجتهد حادثه فاجتهد فيها وافتي ثم وقعت له ثانيا فان كان ذاكرا الماضي
من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتا به وان نسيه لزمه استيناف الاجتهاد وحينيذ فاذا
تغير اجتهاده لزمه العمل بالثاني والاحسن تعريف المستفتي بالتغيير ليلا يعمل به قال والقايل ان يقول
لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به اولا كان طريقا قويا لزم بالضروره ان يحصل له الظن

بان

بان ملك الفتوى حق وحينيذ فيجوز له الفتوى به لان العمل بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب ان تجديد الاجتهاد
لا يجب ولم يفصل بين الذاكر وغيره مع ان الامدي حكى فيه اقوالا ثلاثه وصحح التفصيل الثاني اتفقوا على
ان العامي لا يجوز له ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصبا
للفتوى بمشهد الخلق ويري اجماع المسلمين على سواله فان سال جماعه فاختلفت فتاويهم فقال قوم
يجب عليه الاجتهاد في اورعهم واعلمهم وقال اخرون لا يجب ذلك ثم اذا اجتهد فان ترجح احدهما مطلقا
في ظنه تعين العمل بقوله وان ترجح احدهما في الدين واستويا في العلم فيجب الاخذ بقول الادين وان ترجح في
العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب وان ترجح احدهما
في الدين وترجح الاخر في العلم فقيل يوخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا
مطلقا فقد يقال لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استوا الامارتين وقد يقال بجوازه وحينيذ فاذا وقع ذلك
تخير ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وحكي خلافا في استفتا المجهول سبقه
اليه الغزالي ثم الامدي وهو وارد على الامام في دعواه الاتفاق على المنع منه كما تقدم **فرعان**
حكاهما ابن الحاجب احدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافا للحنابله لنا قوله عليه الصلاه والسلام
ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلما حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رووسا جهالا فسيلوا فافتوا
بغير علم فضلوا واضلوا الثاني اذا قلد مجتهدا في مسله فليس له تقليد غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك في حكم
اخر على المختار فلو التزم مذهبا معينا كالطايفه الشافعيه والحنفيه ففي الرجوع الى غيره من المذاهب ثلاثه
اقوال ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره **فايدتان** احداهما ذكر القرافي في شرح المحصول
ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه ان لا يكون موقعا في امر يجتمع على ابطاله الامام الذي
كان في مذهبه والامام الذي انتقل اليه فمن قلد مالكا مثلا في عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوه
وصلى فلا بد ان يدلك بدنه ويمسح جميع راسه والا فتكون صلاته باطله عند الامامين القاعده
الثانيه تقليد الصحابه رضي الله عنهم ينبني على جواز الانتقال في المذاهب كما حكي عن ابن برهان في الاوسط
لان مذاهبهم غير مدونه ولا مضبوطه حتى يمكن المقلد الاكتفا بها فيوديه ذلك الى الانتقال
وقال امام الحرمين في البرهان اجمع المحققون على ان العوام ليس لهم ان يتعلقوا بمذهب اعيان الصحابه
رضي الله عنهم بل عليهم ان يتبعوا مذهب الايمه الذين سبروا فنظروا وبوبوا الابواب وذكروا

اوضاع المسايل لانهم اوضحوا طرق النظر وهذبوا المسايل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح
ايضا ما حاصله انه يتعين تقليد الايمه الاربعه دون غيرهم لان مذاهب الاربعه قد انتشرت
وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضي الله عنهم وارضاهم
وحشرنا في زمرتهم انه رحيم ودود تم الكتاب والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب
وهو حسبنا ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

بلغ مقابله على
اصل بخط
مولفه

قال مولفه رضي الله عنه فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ السنه المباركه سنه احدى واربعين وسبعمايه
احسن الله تعالى خاتمتها وعقباها بمنه وكرمه وابتدات فيه في صفر سنه اربعين وسبعمايه وكان تاليفه
في المدرسه المباركه الشريفيه رحم الله واقفها من القاهره المعزيه حماها الله وساير بلاد الاسلام اللهم كما
ارشدت الى ابتدايه واعنت على انتهايه فاجعله خالصا لوجهك موجبا للفوز لديك وانفع به مولفه
وكاتبه والناظر فيه ولجميع المسلمين وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

علقه لنفسه ولمن شا الله تعالى بعده العبد الفقير
الى الله تعالى المعترف بذنبه الراجي العفو والمغفره والرحمه
من ربه محمد بن ابي الخير محمد البهوتي غفر الله
له ولوالديه ولمن قراه او كتبه او نظر فيه ولجميع المسلمين
وافق فراغ تعليق هذه النسخه المباركه يوم السبت تاسع عشر شهر صفر
المبارك سنه سبع وثمانين وسبعمايه احسن الله خاتمتها
وعقباها وصلى اللهم على نبي الرحمه محمد عبدك ورسولك
النبي الامي وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

الحمد لله وحده
ولد الولد المبارك
محمد انشاه الله تعالى
نشوا صالحا يوم الجمعه
الحادي والعشرين من شهر
ربيع الاول سنه اربع و[illegible]
وحسبنا الله ونعم الوكيل